

**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**MARIA DE FÁTIMA LOURENÇO PIMPAREL**

**O princípio-misericórdia:**

**Reflexão sistemática a partir da proposta de Jon Sobrino**

**Dissertação Final**

**sob orientação de:**

**Professor Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque**

**Braga**  
**2020**

## **Agradecimentos**

Com São Tomás de Aquino no horizonte, apraz-me declarar-me agradecida.

A primazia, hoje e sempre, aos pais da minha carne. Obrigada pelo dom da vida e pelo testemunho da fé cristã.

À minha mãe é à minha madrinha sou grata pela ajuda económica necessária para o sonho da teologia. Igualmente grata aos meus irmãos Paulo, Francisco e João.

Um reconhecimento ao saudoso Pe. Cachadinha que, a 8 de setembro de 2015, me matriculou ‘sem compromisso’; e ficou à espera do “sim” ou “não”, via telefone. Mas, certamente, confiante no “sim”, ou não teria preenchido a ficha...

Obrigada à Dr.<sup>a</sup> Virgínia Alves, sem a qual não seria possível conciliar estes estudos com o exercício da advocacia.

Uma palavra de apreço e reconhecimento aos colegas seminaristas, sempre generosos, delicados, discretos e inclusivos.

O meu profundo reconhecimento a todos os professores por tudo quanto com eles aprendi. Em particular à Doutora Isabel Varanda, ao Doutor Luís Miguel Rodrigues, ao Doutor José Paulo Abreu; e, evidentemente, ao Dr. Costa Santos, pessoas de quem sei ter ficado amiga.

O meu singular reconhecimento ao Professor Doutor João Manuel Duque. Cada minuto de aula foi um privilégio e aqueles de que fui privada uma perda irreparável. Muito obrigada pela imensa generosidade na orientação deste trabalho.

Obrigada ao Nuno, que no meio do percurso se tornou meu marido. Mesmo nas noites mais escuras, não permitiu que deitasse a toalha ao chão, «Na alegria e na tristeza, todos os dias da nossa vida».

E, claro, obrigada à minha São João, minha terra prometida e minha pátria; pela coragem que os seus olhinhos cintilantes me transmitem. E eles falam, gritam: «Mãe, corre, ontem era tarde...».

## **Resumo**

Animado pelo magistério de Francisco, a presente dissertação pretende refletir o princípio-misericórdia tal como o concebe Jon Sobrino. Apresenta uma reflexão sistemática que parte da desconstrução da opção preferencial pelos pobres, desígnio central na teologia da libertação em que Sobrino milita. Traz à luz a misericórdia como princípio estruturante e consequente. Tal concepção parte de uma cristologia ascendente intuitiva, já que o princípio-misericórdia se afigura basilar na vida do Jesus histórico. Alude, por isso, a uma teologia da cruz (escandalosa e salvífica) pois, para Sobrino, nela subsiste a via capaz de descer os crucificados das suas cruzes e almejar uma nova civilização humana, humanizada e humanizante, onde o sofrimento não tenha a última palavra.

**Palavras-Chave:** Opção preferencial pelos pobres; teologia da libertação; misericórdia; cristologia; cruz.

## **Abstract**

Encouraged by Pope Francis Magisterium, this dissertation intends to reflect on the principle of mercy, as Jon Sobrino conceives it. It presents a systematic reflection that starts from the deconstruction of the preferential option for the poor, a central concept in the liberation theology in which Sobrino militates. Bringing mercy to light as a structuring and a consequent principle. Such conception starts from an ascending christology intuitive, because the principle of mercy appears to be fundamental in the life of the historical Jesus. Therefore, it alludes to a theology of the cross (scandalous and salvific) because, for Sobrino, there remains the path capable of descending the crucified ones from their crosses and aiming for a new humanized, humanized and humanizing civilization, where suffering does not have the last word.

**Keywords:** Preferential option for the poor; liberation theology, mercy, Christology; cross.

## Índice

Agradecimentos.....	2
Resumo .....	3
Abstract.....	3
Índice .....	4
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 .....	10
A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES – AMBIGUIDADES .....	10
1. Teologia da Libertação.....	10
1.1. Teologia da Libertação – origem e crescimento .....	10
1.2. Um novo método teológico e um novo modo de ser teólogo.....	12
2. Os pobres, uma opção .....	15
2.1. Que pobres? Que pobreza?.....	16
2.2. A imparável irrupção da pobreza - uma aterradora evidência .....	19
2.3. Uma opção preferencial .....	20
2.4. O alcance da opção preferencial pelos pobres em Jon Sobrino .....	23
3. A justiça – ambiguidades na teologia da libertação .....	25
3.1. O ideal da justiça - mote para a opção preferencial .....	25
3.2. A justiça e a inevitável lógica da reciprocidade .....	27
3.3. Da reciprocidade à gratuidade.....	29
CAPÍTULO 2 .....	32
A SUPERAÇÃO DA AMBIGUIDADE PELO PRINCÍPIO-MISERICÓRDIA .....	32
1. El Salvador – lugar de encontro .....	32
1.1. Despertar do sono da inumanidade .....	32
1.2. Um despertar consequente .....	35

2. A Misericórdia.....	36
2.1. Misericórdia - uma abordagem etimológica e bíblica .....	38
2.2. Princípio-pobreza e princípio-riqueza .....	39
3. Os pobres: verdadeiro <i>locus theologicus</i> na teologia sobriniana .....	40
4. O Princípio-Misericórdia – cerne da vida cristã.....	44
4.1. No princípio estava a misericórdia .....	44
4.2. Princípio-misericórdia - sinopse da vida do Jesus histórico .....	47
CAPÍTULO 3 .....	49
JESUS CRISTO POBRE – PARA ALÉM DA AMBIGUIDADE ENTRE POBREZA NEGATIVA E POBREZA POSITIVA.....	49
1. Cristologia e paradigmas cristológicos .....	49
1.1. Cristologia da libertação. Que paradigma? .....	50
1.2. O paradigma sobriniano .....	51
2.1. Dos pobres aos povos crucificados, uma batalha de linguagem .....	54
2.2. O povo crucificado imagem do servo sofredor de Yahvé .....	56
3. Teologia da cruz.....	57
3.1. Cruz: do escândalo à salvação.....	61
3.2. Os povos crucificados: <i>eu-aggelion</i> para a Igreja e para o mundo .....	63
4. Os pobres – primeiros destinatários da Boa Nova .....	65
4.1. A prática com espírito no Jesus histórico.....	68
5. Civilização pobreza .....	69
5.1. Civilização pobreza – sonho e lanterna para a Igreja.....	72
CONCLUSÃO.....	75
BIBLIOGRAFIA .....	79
Documentos do Magistério: .....	79
Obras de Jon Sobrino.....	79

Bibliografia Geral:.....	80
--------------------------	----

## INTRODUÇÃO

O objeto da nossa reflexão consiste na apresentação de uma proposta muito concreta, a partir da vasta obra de Jon Sobrino<sup>1</sup>, a saber: o princípio-misericórdia.

Contudo, sentimos, desde a primeira hora, que qualquer tema tratado por Jon Sobrino, para satisfatoriamente ser apresentado, carece de uma contextualização própria, pois Jon Sobrino não é ‘apenas’ um teólogo, mas membro convicto de uma linha de pensamento concreta, e um dos seus maiores expoentes ainda vivo: a teologia da libertação. Assim, por todas as particularidades que este modo de fazer teologia implica, parece-nos essencial começar por aí: apresentar, sumariamente, os momentos mais significativos da história da teologia da libertação bem como as suas traves mestras e particularidades, concretamente o método utilizado e as características diferenciadoras exigíveis ao teólogo da libertação. Nisso consiste a parte inicial do primeiro capítulo deste nosso exercício.

Por ser imperioso para a posterior compreensão do princípio-misericórdia, deter-nos-emos, mais prolongadamente, na opção preferencial pelos pobres, tema que ocupa um lugar central na teologia da libertação. Procuraremos um reenquadramento teológico-sistemático da dita opção, porque, para o nosso autor, fora dos pobres não há salvação. Refletir mais prolongadamente sobre essa opção parece-nos justificar-se, na medida em que a maioria dos teólogos da libertação a alicerça numa questão de justiça, o que consideramos francamente redutor. Cremos que Jon Sobrino também o julga e, por isso, propõe uma opção que se materialize em algo que vá para lá da economia retribucionista subjacente à ideia que a justiça, no sentido clássico de dar a cada um o que lhe pertence, implica. Paul Ricoeur ilumina este passo do nosso estudo, ao procurarmos demonstrar que o princípio-misericórdia de Jon Sobrino supera a lógica da simetria e assenta numa outra lógica mais profunda, poética e cristã: a lógica da gratuidade e do dom.

Fazer teologia no feminino tem, necessariamente, particularidades e o segundo capítulo deste exercício é exemplo evidente disso mesmo. Julgamos que, do ponto de vista das exigências do trabalho científico, este não fica empobrecido ou prejudicado por ter sido precedido de uma necessidade de identificação com o autor. Ou seja, antes de adentrar na teologia, ser-nos-á imperioso ver o homem, na medida do possível, graças às ferramentas de

---

<sup>1</sup> Jon Sobrino nasceu a 27 de dezembro de 1938 em Barcelona e em 1956 entrou na Companhia de Jesus. Foi ordenado sacerdote em 1969. Desde 1957 vive em El Salvador, mas permanentemente desde 1974. Licenciou-se em Filosofia em 1963 pela Universidade St. Louis, nos Estados Unidos e em 1965 concluiu o mestrado em Engenharia na mesma escola. Doutor em teologia, desde 1975, pela Escola Superior de Teologia e Filosofia Sankt Georgen, Frankfurt, com a tese *Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las Cristologías sistemáticas de W. Panneberg y J. Moltmann*. Desde 1974 é professor na Universidade Centroamericana de El Salvador e Diretor do Centro Monsenhor Romero.

que hoje dispomos. Olhar-lhe o rosto, ouvir-lhe a voz e conhecer-lhe o gesto é-nos essencial. Se não, a reflexão, julgamos, ficaria sempre com uma ‘asa ferida’, porque contrária à natureza feminina. Pedir-lhe-emos que venha apenas para nele encontrarmos algo de si onde possamos habitar, ao jeito de Sophia de Mello Breyner.

O segundo capítulo é marcado por um tom biográfico. Colocamos Jon Sobrino a relatar, na primeira pessoa, o modo como o processo de identificação com os pobres aconteceu, o impacto de alguns acontecimentos na sua vida, o testemunho de algumas pessoas e quão decisivas elas foram no seu percurso e na evolução do seu pensamento. El Salvador e aquele terceiro mundo vivenciado com os cinco sentidos, até aos dias de hoje, foram capazes de realizar/transformar Sobrino. Esse é o umbral da apresentação do princípio-misericórdia.

Ainda no segundo capítulo, depois de uma breve abordagem etimológica exporemos, então, o cerne do princípio-misericórdia, na ótica sobriniana. Procuraremos demonstrar que não se trata do simples exercício da misericórdia, mas do seu exercício consequente. Um desempenho que a transforma no mínimo e no máximo; fim último e primeiro do agir humano. Pedra de ângulo, como se ousará dizer. Veremos, então, que a proposta de Jon Sobrino ultrapassa o assistencialismo das obras de misericórdia, bem como eventuais sentimentos paternalistas; ao invés, trata-se de algo mais profundo; configura um verdadeiro modo de ser e estar perante os mais débeis, uma atitude constante de responsabilidade pelo outro.

Mas onde é que Sobrino alicerça esta sua proposta? Na vida de Jesus, evidentemente. Por isso, no termo do segundo capítulo, lançando mão de vários textos de Jon Sobrino, expomos a tese do autor, nos termos da qual, se há algo que marcou e pautou o agir de Jesus foi, não apenas o exercício da misericórdia, mas algo bem mais totalizante: o princípio-misericórdia.

Chegados a Jesus de Nazaré, no terceiro capítulo, adentraremos na cristologia de Sobrino, o que nos inspirou também a uma breve contextualização. Muito fugazmente aludiremos aos paradigmas cristológicos, a fim de justificar a opção de Jon Sobrino pela cristologia ascendente ao ponto de, a páginas tantas, levantarmos a questão: será que a cristologia de Sobrino não é nem a partir de cima nem a partir de baixo, mas a partir das vítimas? Lograr uma resposta implicaria um estudo autónomo. Quiçá mais adiante. Para o presente, interessa-nos deixar claro que, não obstante a terminologia de Sobrino parecer indiciá-lo, a sua cristologia não tem uma marca sacrificial. Refletiremos, com base nos seus escritos, a fim de isso mesmo podermos concluir.

Inspirado por Ignacio Ellacuría, descer os povos crucificados das suas cruzes é o propósito de Jon Sobrino, ao apresentar e promover o princípio-misericórdia como estilo de



vida. Veremos, por isso, no terceiro capítulo, que a linguagem de Sobrino se vai adensando: pobres, vítimas, crucificados... Exibiremos os argumentos do autor para o uso dessa linguagem, estando na dianteira o facto de o jesuíta considerar que os povos crucificados, que vivem hoje dias de paixão, podem perfeitamente ser identificados com Jesus crucificado pois, na linha de São Paulo, completam na sua carne o que falta à paixão de Cristo. Nessa medida, estes povos assumem, na teologia sobriniana, um verdadeiro *locus theologicus* e também isso buscaremos demonstrar no terceiro momento deste nosso estudo. Tal, conduzir-nos-á, inevitavelmente, à teologia da cruz. Ao desenvolvê-la Jon Sobrino procura demonstrar que, no caso de Jesus, apesar de se tratar de uma morte vexatória e injuriosa, ela é também capaz de significar o auge da solidariedade de Deus para com a criatura.

Ainda na esteira da teologia da cruz analisaremos em que medida a cruz é, para Sobrino, simultaneamente, escândalo e salvação e também de que modo os pobres podem ser *eu-aggelion* para a Igreja e para o mundo. Para este segundo propósito, teremos obrigatoriamente de nos reportar ao reino de Deus, outra grande categoria na teologia sobriniana, mas fá-lo-emos apenas na medida do necessário para o nosso propósito, pois a temática poderia ser ela própria também alvo de uma reflexão única. Para Jon Sobrino, como veremos, os pobres são os primeiros destinatários do reino. Mas então, os não-pobres não têm lugar no reino de Deus? Aqui enxertaremos a vertente positiva da pobreza: ser pobre com espírito, pautar-se pelo princípio-misericórdia, fazer-se próximo é o caminho proposto por Jon Sobrino para os não-pobres; desse modo, os crucificados poderão ser descidos das suas cruzes e fruir-se-á do seu ideal utópico: a civilização pobreza.

Apresentaremos, por fim, esta civilização pobreza que nada tem a ver com um desejo de pauperização universal, mas que surge estimulada por uma lógica de responsabilização pelo Outro. Mais que um sonho de Jon Sobrino, este modelo civilizacional afigura-se-nos lanterna para a Igreja, lanterna essa que julgamos estar a ser alimentada pelo Papa Francisco pelo que, no termo deste exercício, procuraremos exemplificar em que medida. Francisco não é particularmente simpatizante da teologia da libertação, sabemo-lo mais próximo da chamada teologia do povo, mas tem muitas afinidades com a perspectiva sobriniana, perspectiva essa que julgamos nada ter de marxista (alegadamente essa é a grande diferença entre a teologia da libertação e a teologia do povo, pois esta não se afirma liberal nem marxista).

Deixaremos a apresentação desta civilização pobreza para o final da reflexão propositadamente, como que um caminho a ser trilhado e nunca acabado e, por ora, julgamos ter ao leme alguém disposto a trilhar esse caminho. Francisco, tal como Jon Sobrino, também sonha com uma nova primavera para a Igreja; uma Igreja comprometida com a irradiação do sofrimento humano de modo a que este não tenha a última palavra.

## CAPÍTULO 1

### A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES – AMBIGUIDADES

#### 1. Teologia da Libertação

É Gustavo Gutiérrez, nome maior da teologia da libertação, quem o afirma: «Os pobres ocupam um lugar central na reflexão a que chamamos Teologia da Libertação»<sup>2</sup>. Conquanto nos debruçemos sobre o núcleo central desta opção da teologia da libertação, impõe-se-nos uma síntese histórica desta corrente de pensamento, nascida na América Latina. Seguimos, assim, o que Roberto Oliveros assevera: «falar de teologia na América Latina implica falar da teologia da Libertação»<sup>3</sup>.

##### 1.1. Teologia da Libertação – origem e crescimento

Propomo-nos, então, apresentar o percurso da teologia da libertação partindo da sua experiência fundante: o Concílio Vaticano II e o convite que dele emergiu para que a Igreja se abrisse ao mundo, atuando como sacramento de salvação (Cfr. D 4168).

Abrir a Igreja à realidade presente na América Latina implicou, inevitavelmente, um confronto com «a injustiça secular e institucionalizada que submete milhões e milhões de pessoas a inumana pobreza»<sup>4</sup>; porquanto a experiência fundante e intuição original da teologia da libertação, na ótica de Oliveros, «não foi outra senão a experiência quotidiana da injusta pobreza em que são obrigados a viver milhões de irmãos latino-americanos»<sup>5</sup>.

Entre 1966 e 1968 a sensibilidade para a teologia da libertação cresceu, tendo sido fundamental a abertura de Paulo VI à segunda Conferência Geral do Episcopado latino-americano em 1968, em Medellín. Não exageramos, se dissermos que há um antes e um depois de Medellín; colocando-nos ao lado de Clodovis Boff, que perfilha tal fronteira: «a Igreja latino-americana, mais que ser igreja da América Latina, era mais propriamente a Igreja

---

<sup>2</sup> Gustavo Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 303.

<sup>3</sup> Roberto Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 17.

<sup>4</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 18.

<sup>5</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 18.

européia na América Latina»<sup>6</sup>; como se estivesse privada de autonomia. Mas eis que a até então apelidada ‘Igreja do Silêncio’<sup>7</sup> surge com enorme vitalidade, pelo que se seguiram inúmeras reuniões, declarações e documentos<sup>8</sup>. Nasce uma nova consciência eclesial, um novo modo de ser e de estar na Igreja: «a partir de Medellín a Igreja latino-americana começou a caminhar de forma original e (...) por causa da sua pobreza pôde contribuir para a leitura e recepção do Vaticano II»<sup>9</sup>. Resulta, assim, evidente que Medellín assumiu um papel preponderante neste processo, marcando a génese da teologia da libertação.

O processo, então, iniciado materializa-se, em 1971, com o Gustavo Gutiérrez a publicar, em Lima, *Teología de la liberación. Perspectivas*<sup>10</sup>. Nas palavras de Roberto Oliveros, esta obra constituiu um autêntico marco; tinha, obviamente, antecedentes, mas «desenhou as traves mestras para elaborar uma teologia da libertação»<sup>11</sup>. Deste modo, o pensamento de Gutiérrez tornou-se paradigma «para entender e julgar o que se entende por “teologia da libertação” e, assim, diferenciá-la de outras reflexões teológicas»<sup>12</sup>.

Podemos enquadrar o crescimento da corrente entre 1972 e 1979, conquanto o Sínodo de Puebla avocasse, também, um papel decisivo, pois consubstanciou-se num «estímulo eficaz para purificar, aprofundar e ampliar o serviço da teologia da libertação»<sup>13</sup>.

Nesse período, deram-se passos significativos, a vários níveis: a Bíblia passou a ser lida a partir dos pobres e para os pobres, com Carlos Mesters a impulsionar o método; este, quando acusado de reducionista, disse preferir que o acusassem de “aumentista”, já que «ajudava o povo inteiro a entrar na Bíblia e a reconhecer-se participante do povo da Bíblia»<sup>14</sup>. Aprofundaram-se os estudos da história da Igreja latino-americana, com Enrique Dussel à cabeça. Desenvolveu-se a cristologia latino-americana com Leonardo Boff e com o aqui visado Jon Sobrino. O método teológico e a espiritualidade latino-americana ganharam, neste período, grande impulso com a orientação de monsenhor Proaño, de Juan Luis Segundo e de Pablo Richard<sup>15</sup>.

---

<sup>6</sup> Clodovis Boff, “A originalidade histórica de Medellín”, *Revista Latinoamericana de Teología* 203.

<sup>7</sup> No decurso dos trabalhos do Concílio Vaticano II a agenda europeia impôs-se, de tal modo que os poucos participantes da América Latina, e a Igreja aí presente, foi assim apelidada.

<sup>8</sup> Cfr. Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 30-31.

<sup>9</sup> Vítor Codina, “Los pobres, la Iglesia y la Teología”, in *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil (Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007), 54.

<sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, perspectivas*, 7.ª Ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975).

<sup>11</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 33.

<sup>12</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 34.

<sup>13</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 36-37.

<sup>14</sup> Luiz Carlos Susin, “O privilégio e o perigo do «lugar teológico» dos pobres na Igreja”, in *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la Liberación*, org. José María Vigil (Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007), 270.

<sup>15</sup> Cfr. Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 37-39.

Entre 1979 e 1987 a teologia da libertação consolidou-se, mas este intervalo ficou também marcado por inúmeros conflitos militares que originaram martírios, como os de monsenhor Romero, a 24 de março de 1980, ou dos jesuítas da Universidade Centro Americana, a 16 de novembro de 1989<sup>16</sup>.

Se Puebla permitiu o desenvolvimento do pensamento teológico na América Latina, os anos posteriores ficaram profundamente marcados pelos acometimentos contra os seus impulsionadores, nomeadamente, por parte da Congregação para a Doutrina da Fé, então, presidida pelo Cardeal Ratzinger. Não obstante, «a pressão e os ataques (...) suscitaram forte solidariedade (...) estudiosos como Congar, Chenu, González Faus, Metz, Karl Rahner, Schillebeeckx (...) solidarizaram-se com esta forma de fazer teologia»<sup>17</sup>. Seguiram-se avanços e recuos, com Leonardo Boff no centro das polémicas, sobretudo quando foi obrigado ao silêncio, imposição que durou cerca de onze meses. As clivagens foram-se esbatendo com João Paulo II, em abril de 1986, a admitir que a teologia da libertação não só é conveniente, mas útil e necessária.

Por esta súmula histórica, importa, ainda, referir que a receção da teologia da libertação na Europa aconteceu a vários tempos e com reações muito díspares<sup>18</sup>; se encontramos testemunhos de apoio e de solidariedade, como foi o caso de Jürgen Moltmann, também os houve de indiferença e até de condenação.

Quanto à receção nos diversos movimentos cristãos europeus, também nos deparamos com disparidades: alguns setores «de modo emocional e sem nenhum rigor, acusam a teologia da libertação de politização do cristianismo, de marxismo, de comunismo»<sup>19</sup>, mas, «no extremo oposto, houve grupos cristãos na Europa que fizeram da teologia da libertação o seu evangelho e a acolheram de maneira fundamentalista»<sup>20</sup>.

## **1.2. Um novo método teológico e um novo modo de ser teólogo**

Porque nos vamos debruçar sobre a obra e pensamento de um teólogo reconhecido como grande expoente da teologia da libertação, consideramos oportuno apresentar, ainda que também de modo singelo, o método desta corrente de pensamento teológico. Valemo-nos do

---

<sup>16</sup> Porque esse período foi particularmente marcante para Jon Sobrino, adiante voltaremos a ele e aos acontecimentos mais significativos para o autor.

<sup>17</sup> Oliveros, “Historia de la teología de la liberación”, 45.

<sup>18</sup> Cfr. Juan José Tamayo, “Recepción en Europa de la teología de la liberación”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 51-77.

<sup>19</sup> Tamayo, “Recepción en Europa”, 73.

<sup>20</sup> Tamayo, “Recepción en Europa”, 73.

contributo de Clodovis Boff que, a esse propósito, começa por admitir que talvez a teologia da libertação não tenha um método distinto, mas não tem dúvidas que tem, seguramente, um método próprio, nos termos do qual as teologias já feitas procuram ser superadas criativamente, sempre com um sentido libertador<sup>21</sup>; e o brasileiro vai mais longe, afirmando que «antes de construir um novo método teológico, a teologia da libertação é um novo modo de ser teólogo»<sup>22</sup>.

Partindo dos três tempos do método pastoral (ver, julgar e agir), C. Boff considera que também a teologia da libertação se desenvolve nesses três momentos, mas rotula-as de mediações sócio analítica, hermenêutica e prática.

Assim, no que concerne à mediação sócio analítica, com o vocábulo *libertação* quer dizer-se, verdadeiramente, libertação do oprimido e, por isso, «a teologia da libertação deve começar por inclinar-se sobre as condições reais em que se encontra o oprimido (...) conhecer o mundo real do oprimido faz parte do processo teológico global»<sup>23</sup>. Na verdade, é transversal aos teólogos da libertação que este momento é fundamental; pois «é preciso um verdadeiro contacto físico para poder adquirir uma nova sensibilidade teológica (...) só depois de se ter sentado nos bancos dos humildes estará em condições de entrar na escola dos doutores»<sup>24</sup>. Estar no terreno é imprescindível. O mesmo pensa Vítor Codina, como resulta da peripécia que conta ter vivido com um aluno:

«Há alguns anos um seminarista alemão que estudava um semestre de teologia na Universidade Católica Boliviana de Cochabamba, perguntou-me na aula por que é que a teologia da libertação não tinha nascido na Alemanha, onde havia excelentes faculdades de teologia, professores muito bons e ótimas bibliotecas. Respondi-lhe que, simplesmente, “porque lá não há pobres”»<sup>25</sup>.

Ainda que com algumas diferenças na forma de refletir, muito singelamente, podemos dizer que os teólogos da libertação entendem a teologia como praxis, mais do que teoria. Ignacio Ellacuría<sup>26</sup>, por exemplo, julgava que a preocupação e fim último da teologia da

---

<sup>21</sup> Cfr. Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, in *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 99.

<sup>22</sup> C. Boff, “Epistemología y método”, 100.

<sup>23</sup> C. Boff, “Epistemología y método”, 101.

<sup>24</sup> C. Boff, “Epistemología y método”, 100.

<sup>25</sup> Codina, “Los pobres, la Iglesia y la Teología”, 53.60.

<sup>26</sup> Ignacio Ellacuría foi, a par de Monsenhor Romero, uma grande referência na vida de Jon Sobrino. Morreu assassinado a 16 de novembro de 1989, em El Salvador, com mais cinco companheiros da comunidade de Jon Sobrino. Há época era reitor da Universidade Centro-Americana José Simeón Canás e era um dos grandes expoentes da teologia da libertação. Propôs-se mediar o conflito civil/militar que se vivia em El Salvador e o envolvimento assumiu tais proporções que se tornou um alvo a abater pelo regime e pelas Forças Armadas salvadorenhas tendo ficado provado que o mandante do crime foi Orlando Montano Morales, ex-coronel e vice-

libertação não podiam ser outros senão a realização histórica da salvação (praxis). Diríamos que os pensadores desta corrente procuram distanciar-se de teologias mais intelectuais, buscando uma teologia realista. Mas mesmo pondo toda a ênfase na praxis, Ellacuría entende e faz sublinhar que a teologia da libertação tratou quase a totalidade da mensagem cristã e deu o seu contributo enriquecendo-a, pois os temas clássicos<sup>27</sup> da libertação foram «sendo tratados pouco a pouco e o que num primeiro momento podia parecer um reducionismo da totalidade da mensagem (...) viu-se (...) que não era assim»<sup>28</sup>.

Destarte, a forma como o método que agora analisamos está pensado, conduz, precisamente, a uma realização concreta na história. Não queremos com isto dizer que a reflexão teológica intelectual não interessa a estes pensadores, interessa. Mas, sempre em função de uma realização histórica, sob pena de a considerarem inútil. Em seu reforço, diz Leonardo Boff: «parte-se antes de mais nada de baixo, da realidade, a mais crua e dura possível, não de doutrinas, documentos pontifícios ou de textos bíblicos»<sup>29</sup>. A estes últimos ele reconhece a função iluminadora, mas acha-os incapazes de gerar pensamento e práticas concretas. Maria Clara Bingemer, menos radical, traça, assim, o perfil do teólogo da libertação:

«A teologia da libertação é, pois, uma teologia feita no plural e no coletivo. Nela o teólogo não encontra a inspiração e o conteúdo da sua reflexão e do seu discurso unicamente em bibliotecas, em livros ou em premissas já dadas de antemão (...) ele ou ela são coautores da reflexão teológica que pode brotar da sua presença. Humilde, atenta (...) no meio do povo, ouvindo os seus problemas, participando nas suas lutas, sentindo a sua dor e a sua esperança»<sup>30</sup>.

Assim, e de novo na esteira de C. Boff, a mediação sócio analítica comporta, incontornavelmente, uma mediação histórica que conduz o teólogo da libertação, também, de modo inevitável, a um contacto com o marxismo<sup>31</sup>. Quanto a esta questão, porque sensível, vale a pena transcrever C. Boff:

---

ministro. Este, só muito recentemente, a 14 de setembro de 2020, foi condenado pela justiça espanhola, a 133 anos e 4 meses de prisão.

<sup>27</sup> Quando fala em clássicos, Ellacuría quer reportar-se a temas como: Deus uno e trino, Jesus Cristo Libertador, a Igreja dos pobres, Maria mãe de Jesus, os sacramentos como símbolos históricos, a releitura da Bíblia e da espiritualidade.

<sup>28</sup> Ignacio Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1987): 19.

<sup>29</sup> Leonardo Boff, “Quarenta anos da Teologia da Libertação”, última edição a 09/08/2011, [www.leonardoboff.org/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao](http://www.leonardoboff.org/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao).

<sup>30</sup> Maria Clara Bingemer, “La Teología de la liberación: ¿Una opción por los pobres?”, *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (1992): 192-193.

<sup>31</sup> A controvérsia gerada em torno da teologia da libertação por, alegadamente, serem os seus representantes partidários do marxismo, por si só, mereceria um estudo. Falamos em controvérsia porque a Instrução de 1984 alude a graves desvios de certa teologia da libertação por conta de proximidade com o marxismo. Mas, para não nos afastamos do cerne do trabalho, cremos que as palavras acima transcritas fazem jus ao pensamento da

«Para analisar o mundo dos pobres há que ter em conta não só os seus opressores, mas também a sua história e as suas práticas libertadoras por mais embrionárias que sejam (...) quando se trata do pobre e do oprimido e se procura a sua libertação, como evitar o encontro com os grupos marxistas e com a teoria marxista? (...) Na teologia da libertação o marxismo não é nunca tratado em si mesmo, mas sempre a partir e em função dos pobres (...) por isso a teologia da libertação serve-se do marxismo de modo puramente instrumental (...) Marx pode sem dúvida ser companheiro de caminho, mas jamais poderá ser o guia. “Porque um só é o vosso guia, Cristo” (Mt 23,10). Sendo assim, para um teólogo da libertação, o materialismo e o ateísmo marxistas nem sequer chegam a ser uma tentação»<sup>32</sup>.

A mediação hermenêutica que, como vimos, corresponde ao tempo de julgar, conduz o teólogo da libertação, depois de ter compreendido a situação do oprimido, a questionar-se: «que diz a palavra de Deus sobre isto? (...) E, assim, o teólogo da libertação vai às Escrituras levando toda a problemática da dor e da esperança dos oprimidos. Solicita à palavra de Deus luz e inspiração»<sup>33</sup>. E, eis que nasce a hermenêutica da libertação.

Finalmente, da mediação prática retira-se que a teologia da libertação jamais pode ser inconclusiva. A ação está no seu ADN e, por isso, quer ser, procura ser, e tem de ser militante, comprometida e, claro, libertadora.

Ainda a propósito do método teológico da libertação e das suas singularidades, Diego Irarrázaval acrescenta que se trata de uma teologia enraizada no coração, isto é, no amor. Não tem dúvidas que, por isso mesmo, é diferente da ocidental, que considera predominantemente pautada por um pensamento analítico e pragmático. Para o pensador peruano, no método dito tradicional, o amor não tem lugar, e a inovação que a teologia latino-americana traz é, precisamente, a de fazer emergir «um novo modo de ser teólogos e teólogas (...) comprometidos e compassivos com a causa do povo»<sup>34</sup>.

## **2. Os pobres, uma opção**

A propósito da chamada opção preferencial pelos pobres, opção que ocupa um lugar central na teologia da libertação, encetamos por aludir a uma síntese doutrinal onde encontramos a seguinte definição: «a opção pelos pobres consiste na decisão voluntária que conduz a encarnar-se no mundo dos pobres para assumir com realismo histórico a sua causa

---

maioria dos teólogos da libertação. Para mais, cfr. Ignacio Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990): 109-135.

<sup>32</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 104.

<sup>33</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 107.

<sup>34</sup> Diego Irarrázaval, “Nuevas rutas de la teología latinoamericana”, *Revista Latinoamericana de teología* 038 (1996): 188.

de libertação integral»<sup>35</sup>. À pergunta sobre quem deve fazer esta opção, Julio Lois responde: «todos os crentes, qualquer que seja a sua situação económico-social»<sup>36</sup>.

Para uma melhor compreensão do que está em causa, Lois propõe três níveis de significação da opção pelos pobres, a saber: uma significação histórica, uma ética e uma religiosa.

A primeira justifica-a no encarnar da realidade histórica concreta dos pobres e considera-a absolutamente indissociável de uma significação política, fazendo-lhe corresponder forças sociais e coletivas que fazem dessa opção uma luta.

A significação ética «supõe um “não” incondicional à pobreza injusta e um “sim, também incondicional, à luta pela justiça»<sup>37</sup>.

Por fim, considera que a opção tem uma significação religiosa que é espiritual, teológica e eclesiológica. Isto é, espiritual porque a partir dessa opção se faz uma nova experiência crente; teológica, porque espelha a história de Deus e faz nascer uma nova forma de interpretação da fé (teologia da libertação); e eclesiológica, porque dela nasce uma nova maneira de ser Igreja<sup>38</sup>.

## 2.1. Que pobres? Que pobreza?

Definir os parâmetros da pobreza não é simples, o próprio Jon Sobrino avança com a complexidade da questão, admitindo ser «evidente que existem diversas formas de pobreza»<sup>39</sup>.

Gustavo Gutiérrez também reconhece a dificuldade e considera que, desde logo, o termo é equívoco e, por isso, para precisar o que se entende por pobreza diz ser necessário desbravar caminho,<sup>40</sup> a fim de desmistificar ambiguidades. É perentório, ao afirmar que «o termo pobreza designa, em primeiro lugar, a pobreza material, isto é, a carência de bens económicos necessários para uma vida humana digna desse nome»<sup>41</sup> e, sem pejo, acrescenta que esta pobreza material se situa num nível infra-humano, e significa morte, pois «ser pobre quer dizer morrer de fome, ser analfabeto, ser explorado por outros homens, não saber que se

---

<sup>35</sup> Julio Lois, “Opción por los pobres. Síntesis doctrinal”, in *La opción por los pobres*, org. José María Vigil (Santander: Sal Terrae, 1991), 9.

<sup>36</sup> Lois, “Opción por los pobres”, 9.

<sup>37</sup> Lois, “Opción por los pobres”, 13.

<sup>38</sup> Cfr. Lois, “Opción por los pobres”, 13.

<sup>39</sup> Jon Sobrino, “La opción por los pobres: dar y recibir”, *Revista Latinoamericana de Teología* 060 (2003): 291

<sup>40</sup> Cfr. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 365.

<sup>41</sup> Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 365-366.



é explorado, não saber que se é homem»<sup>42</sup>. De resto, do clássico *Teología de la liberación* retiramos que o autor considera a existência de uma pobreza *negativa*, que é aquela que «significa, em última instância, *morte*»<sup>43</sup>; onde cabem a falta de alimentos, de educação, de acessos a cuidados básicos de saúde, desemprego, exploração, faltas de respeito de todos os níveis, no fundo, um sofrimento diário e constante.

Mas aponta também a pobreza com uma conotação positiva:

«Ser pobre é um modo de viver, de pensar, de amar, de orar, de crer e esperar, de passar o tempo livre, de lutar pela vida. Ser pobre hoje significa também, cada vez mais, empenhar-se na luta pela justiça e pela paz, defender a sua vida e a sua liberdade, procurar uma maior participação democrática nas decisões da sociedade “para uma vivência integral da sua fé” e comprometer-se na libertação de toda a pessoa humana»<sup>44</sup>.

Mas, para Gutiérrez, esta perspectiva espiritualista pode conduzir a impasses e até ser uma fonte daquilo a que chama mal-entendidos pois,

«com frequência é vista como uma simples atitude interior de desprendimento face aos bens deste mundo. Ser pobre seria, então, não tanto o que não possui bens materiais, mas antes aquele que, ainda que os possua, não está apegado a eles»<sup>45</sup>.

Consciente desse risco, não deixa de reconhecer que, na Bíblia, esta conotação positiva existe: «Pobre é o “cliente” de Yahvé, a pobreza é “acolher” a Deus, uma disponibilidade para Deus»<sup>46</sup>; e neste sentido, o termo adquire uma conotação espiritual, como se de um ideal se tratasse. Mas Gutiérrez prefere pôr o acento no outro ponto de vista da Bíblia, naquele que compreende a pobreza como um estado escandaloso, contrário à dignidade da pessoa humana e, sendo assim, contrário, também, à vontade de Deus.

«Pobre é, por isso, o *ébyôn*, o que deseja, o mendigo, aquele a quem falta algo e o espera de outro (...) É também o *dad*, o débil, o fraco (...) pobre é também o *ani*, o curvado, que está debaixo de um peso, o que não está na posse de toda a sua capacidade e vigor, o humilhado. É também, finalmente, o *anaw* (...) o humilde diante de Deus»<sup>47</sup>.

Já no atinente ao Novo Testamento, dá ênfase ao termo grego *ptojós*, usado para falar do pobre que «significa o que não tem o necessário para subsistir, o miserável obrigado à

---

<sup>42</sup> Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 367.

<sup>43</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 303.

<sup>44</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 305.

<sup>45</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 367.

<sup>46</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 376.

<sup>47</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 370.

mendicidade»<sup>48</sup>. Procurando sempre suporte bíblico, não se inibe de afirmar que há pobres porque há homens que são vítimas de outros homens e, para tanto, cita Isaías 10, 1-2<sup>49</sup>. Mais, analisando os atos dos profetas, sublinha que estes não se limitam a denunciar os vários tipos de abusos, mas vão mais além, apontando os culpados. Reforça que a Bíblia aponta medidas concretas e positivas para evitar a pobreza<sup>50</sup>.

Adentrando agora na perspectiva sobriniana, percebemos, em *Fuera de los pobres no hay salvación*<sup>51</sup>, que o autor estabelece uma espécie de escala de pobreza: «em primeiro lugar, pobres são os materialmente pobres (...). Pobres são “os que morrem antes do tempo”»<sup>52</sup>. E é sobre estes, os do topo da pirâmide, que a opção preferencial pelos pobres parece recair. Noutro texto, Sobrino esclarece por que coloca estes pobres no topo da sua escala:

«“Economia” vem de “Oikos”. Isto é, pobres económicos são aqueles para quem a casa, o lar, o símbolo do que é o mínimo de vida, não está assegurado. Pobres económicos são aqueles para quem o facto de viver é uma carga pesada»<sup>53</sup>.

Depois, faz surgir aqueles a que chama dialeticamente pobres, porque, além de pobres, são oprimidos, são ignorados e é como se não existissem<sup>54</sup>.

Em terceiro lugar, Sobrino posiciona aqueles que «são conscientemente pobres (...) que a sua pobreza é natural e inevitável»<sup>55</sup>.

Na quarta posição surgem os «*libertadoramente* pobres»<sup>56</sup>, onde compreende aqueles que se organizam e saem em busca da libertação de todos os pobres.

Finalmente, admite a existência dos *espiritualmente pobres*, que são os que vivem com misericórdia, com esperança, com amor por dar vida pela libertação. «São os pobres *com espírito*»<sup>57</sup>: nestes *espiritualmente pobres* podemos decifrar uma pobreza com um sentido positivo, como havia feito Gutiérrez. Entre os pobres colocados em quarto e os que figuram em quinto, é possível estabelecer uma relação, já que ambos lutam pela libertação; fazem-no, simplesmente, à luz de modelos diferentes. Os primeiros procuram romper com a pobreza, o protesto torna-se o seu modo de ser e estar; os segundos tomam a gratuidade por modelo. Gratuidade essa, como veremos, alavancada num princípio concreto.

<sup>48</sup> Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 370.

<sup>49</sup> «Ai dos que promulgam leis iníquas, os que elaboram rescritos calamitosos para desapossarem os fracos do seu direito e provar da sua justiça os pobres do meu povo, para despojar as viúvas e saquear os órfãos».

<sup>50</sup> Cfr. Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 372.

<sup>51</sup> Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación* (Madrid: Editorial Trotta), 2007.

<sup>52</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 86.

<sup>53</sup> Jon Sobrino, “Opción por los pobres y seguimiento de Jesus”, in *La opción por los pobres*, org. José María Vigil (Santander: Sal Terrae, 1991), 36.

<sup>54</sup> Cfr. Sobrino, *Fuera de los pobres*, 86.

<sup>55</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 86.

<sup>56</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 86.

<sup>57</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 86.

Ora, sendo a pobreza uma realidade histórica, porque visível e verificável, os teólogos da libertação procuraram encontrar uma explicação para a sua existência e, nessa reflexão, C. Boff apresenta uma explicação empirista, na qual a pobreza surge como um vício,<sup>58</sup> sendo que a vertente coletiva é invisível e o pobre «é tratado como um “infeliz”»<sup>59</sup>. Acrescenta uma explicação funcionalista pela qual a pobreza é tratada como um atraso e o pobre é visto como um simples objeto<sup>60</sup> e, finalmente, apresenta uma explicação dialética, na qual a pobreza é sinónimo de opressão e fruto da própria organização económica da sociedade, onde, finalmente, o pobre «surge como “sujeito”»<sup>61</sup>.

## 2.2. A imparável irrupção da pobreza - uma aterradora evidência

Não obstante a graduação acima proposta, para Jon Sobrino, mais do que pensar as causas para a existência da pobreza, urge pensar o mundo da pobreza no seu conjunto, mundo esse a que chama «facto maior»<sup>62</sup>, e que considera imprescindível para fazer teologia:

«A teologia atual tem consciência da necessidade de se mostrar relevante para o mundo (...) caracterizar o mais adequadamente possível a realidade do mundo atual é necessário para a relevância da teologia (...) e a nosso ver, a teologia que com maior radicalidade se confronta na atualidade com o mundo sofredor é a teologia da libertação»<sup>63</sup>.

Tenhamos em conta que Gutiérrez escreve *Teología de la liberación* em 1972, dando início ao movimento, mas em 1990 Sobrino alerta para o facto de a teologia da libertação não ter passado de moda, precisamente porque, se «os pobres continuam a crescer, continua válido o princípio que originou a teologia da Libertação»<sup>64</sup>, e a reflexão continua a justificar-se. Assim, a pobreza-morte «não é coisa passageira nem do passado; nem sequer decrescente, aliás, vai aumentando (...) hoje há mais pobres que ontem, e amanhã haverá mais pobres que hoje»<sup>65</sup>. E, afunilando o objeto para a pobreza concreta da América latina, acrescenta:

«Não é preciso estender-me na descrição da pobreza na América Latina e no mundo. É um mundo de “Lázarus”. Isto no sentido absoluto da pobreza: há 1,300 milhões de seres humanos que têm de viver com menos de um dólar por dia (...) e esses “Lázarus” coexistem com “glutões”».<sup>66</sup>

---

<sup>58</sup> Cfr. C. Boff, “Epistemología y metodo”, 102-103.

<sup>59</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 102-103.

<sup>60</sup> Cfr. C. Boff, “Epistemología y metodo”, 102-103.

<sup>61</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 102-103.

<sup>62</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 49.

<sup>63</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 47-48.

<sup>64</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 50.

<sup>65</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 53-54.

<sup>66</sup> Sobrino, “Opción por los pobres”, 291.

Mas Jon Sobrino compreende que assumir a pobreza como um facto maior não é fácil, a tal ponto de considerar ser necessária uma autêntica conversão,<sup>67</sup> já que a tendência é encobrir o evidente (o que, de resto, sucede com outros escândalos).

Esta necessidade de assumir o sofrimento das vítimas como um facto maior conduz-nos, inevitavelmente, ao já citado método teológico da teologia da libertação, que implica um passo pré-teológico: viver o compromisso da fé e o compromisso com as vítimas deste mundo<sup>68</sup>, pois «sem essa condição prévia concreta, a teologia da libertação não passa de mera literatura»<sup>69</sup>. Tal condição subsume-se ao contacto físico com a pobreza:

«Importa, pois, ter antes de mais, um conhecimento direto da realidade da opressão/libertação através de um compromisso desinteressado e solidário com os pobres (...) é preciso um verdadeiro contacto físico para poder adquirir uma nova sensibilidade teológica»<sup>70</sup>.

No caso de Jon Sobrino, como veremos nos seus textos biográficos, esta sensibilidade e compromisso só cresceram dentro de si em El Salvador, corroborando, assim, com a sua própria experiência, a tese de C. Boff.

### 2.3. Uma opção preferencial

Feita uma abordagem à opção dos teólogos da libertação pelos pobres, entre os quais se inclui, evidentemente, Jon Sobrino, e depois de atentarmos na pobreza e suas causas, refletimos, agora, sobre o adjetivo que, paulatinamente, se afirmou na apresentação da referida opção. O lugar central que Gutiérrez propõe, e no qual preconiza uma nova forma de ser, estar e agir, passou a designar-se, comumente, *opção preferencial*.

Não exageramos se afirmarmos que, na teologia sobriniana, esta opção se radicaliza; basta atentarmos no título de uma das suas publicações: *Fuera de los pobres no hay salvación*.

Mas antes de mais adentrarmos na proposta de Jon Sobrino, interessa-nos aqui deixar uma palavra sobre as várias teses que foram surgindo a propósito do termo *preferencial*.

---

<sup>67</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 64.

<sup>68</sup> Cfr. C. Boff, “Epistemología y metodo”, 99.

<sup>69</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 99.

<sup>70</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 100.

Afigura-se-nos, assim, pertinente proceder a um “reenquadramento teológico-sistemático da opção pelos pobres”<sup>71</sup>.

José María Vigil considera que adjetivar a *opção* como *preferencial* gera equívocos, na medida em que a «desnaturaliza (...) convertendo-a numa simples prioridade»<sup>72</sup>, maquilhando a verdadeira natureza da opção, que é, ou deveria ser, radical e não preferencial. O teólogo panamenho entende que a expressão *opção pelos pobres* «é um nome pastoral, histórico (...) mas atendendo à sua essência teológica mais profunda, a opção pelos pobres “é” opção pela justiça»<sup>73</sup>. Defende, então, que, em abono do rigor teológico, se deveria falar antes de uma «opção pelos injustiçados»<sup>74</sup>. E, para sustentar a sua tese, apresenta vários argumentos para afirmar a opção de Deus como opção alicerçada na Sua justiça. No Seu modo natural de ser justo.

Em sentido contrário, Gutierréz entende que o Deus da nossa fé é precisamente a razão última da preferência, pois ela (a preferência) deriva da sua bondade<sup>75</sup>.

Já Vigil entende que Deus não tem preferências, pois não faz aceção de pessoas e ama todas as suas criaturas, independentemente das suas características, particularidades e circunstâncias<sup>76</sup>. E, para si, não faz sentido falar de preferências porque,

«o campo em que Deus é necessariamente radical e de modo inflexivelmente parcial: é o campo da justiça. Aí Deus põe-se do lado da justiça e contra a injustiça, sem a menor concessão, sem a menor “neutralidade” e sem simples “preferências” (...) Deus não faz nem pode fazer uma opção “preferencial” pela justiça, mas opta por ela posicionando-se de modo radical contra a injustiça e assumindo, de uma maneira total, a causa dos “injustiçados”»<sup>77</sup>.

Gustavo Gutiérrez, ao invés, assume-se defensor desta adjetivação e não concorda que seja suavizadora. Para o teólogo peruano, a preferência tem a enorme vantagem de nos recordar algo fundamental na mensagem bíblica: «a universalidade do amor de Deus, que não exclui ninguém»<sup>78</sup>. Parece contraditório, mas Gutiérrez entende que, só neste contexto de universalidade, se compreende que a preferência não é mais do que pôr em primeiro lugar. De resto, foi isso que sucedeu com Abel e Caim: ninguém disse que Abel era melhor do que

---

<sup>71</sup> José María Vigil, “La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para um reenquadramento teológico-sistemático de la opción por los pobres”, *Revista Latinoamericana de Teología* 063 (2004): 255.

<sup>72</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 261.

<sup>73</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 261.

<sup>74</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 261.

<sup>75</sup> Cfr. Gustavo Gutiérrez, “Renovar la ‘opción por los pobres’”, *Revista Latinoamericana de Teología* 036 (1995), 274.

<sup>76</sup> Cfr. Vigil, “La opción por los pobres”, 257.

<sup>77</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 257.

<sup>78</sup> Gutiérrez, “Renovar la ‘opción’”, 273.

Caim; mas Deus preferiu-o e, para Gutiérrez, o pecado do irmão foi não aceitar a preferência de Deus pelo irmão mais novo.

Num registo menos radical, encontramos Julio Lois a admitir a *preferência* como uma característica da opção pelos pobres, mas o teólogo defende-se acrescentando uma segunda característica, pois, para ele, a opção é também solidária: «deste modo acentua-se melhor o compromisso real com os sofrimentos e alegrias (...) indica também a assunção da causa objetiva dos pobres (...) o compromisso real contra a pobreza injusta»<sup>79</sup>.

Não obstante estas diferentes compreensões, não cremos que elas firam o essencial da opção pelos pobres na teologia da libertação. Consensual é que, na teologia da libertação, a opção que Deus faz pelos pobres não se resume a questões materiais. De resto, «a pobreza económica não é por si mesma uma categoria teológica»<sup>80</sup> e, também por isso, se Deus faz essa opção é porque são injustiçados e não porque são pobres.

Finalmente, ainda na esteira de Vigil, somos levados a concordar que falar numa *preferência* pelos pobres reduz a questão à beneficência ou assistencialismo<sup>81</sup>. O que está em causa é, obviamente, muito mais abrangente.

Não menos comum, é a referência constante dos teólogos da libertação à carta de Paulo aos Gálatas, a fim de justificarem a sua opção preferencial pelos pobres. Sublinham aqueles que Paulo, reportando-se à reunião de Jerusalém relatada em Act 15, deixa bem claro: «só nos recomendaram que nos lembrássemos dos pobres» (Gal 2, 19). É, então, fazendo memória da recomendação outrora feita a Paulo, que muitas comunidades cristãs na América Latina tratam de olhar pelos pobres comprometendo-se «a mudar a sua sorte, reconhecendo o verdadeiro Deus nos seus rostos, rescrevendo a teologia a partir das suas vidas»<sup>82</sup>.

Parece-nos oportuno deixar aqui uma referência à Instrução sobre alguns aspetos da Teologia da Libertação<sup>83</sup>, publicada pela Sagrada Congregação da Doutrina da Fé a 6 de Agosto de 1984, uma vez que, nesse documento, se admoestam os teólogos da libertação por, alegadamente à sombra de Puebla<sup>84</sup>, erroneamente, porem toda a sua *preferência* nos pobres, esquecendo a outra parte do texto: «Recordemos que a opção preferencial definida em Puebla é dupla: pelos pobres e pelos jovens. É significativo que a opção pela juventude se tenha mantido totalmente em silêncio» (*Instrução*, VI, 6). Mas, a propósito desta crítica da

<sup>79</sup> Lois, “Opción por los pobres”, 12.

<sup>80</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 259.

<sup>81</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 261.

<sup>82</sup> Oscar Campana, “Jesús, los pobres y la teología”, in *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la Liberación*, org. José María Vigil (Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007), 48.

<sup>83</sup> Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, «De quibusdam rationibus “Theologiae Liberationis”», *AAS*, 76 (1984) 876-909.

<sup>84</sup> Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida em Puebla de Los Angeles, no México, entre 17 janeiro e 13 fevereiro 1979.

Congregação, Oscar Campana, e a nosso ver muito assertivamente, contrapõe, dizendo que uma opção centrada na dor provocada pelo ser humano e outra concentrada numa determinada franja da população, no caso jovens, jamais poderão ter a mesma densidade teológica. Além disso, recorda que «na América Latina a imensa maioria dos pobres são jovens e a imensa maioria dos jovens são pobres»<sup>85</sup>. Porquanto, segundo o citado autor, a distinção de Puebla é «inverificável na realidade»<sup>86</sup> mas, sem complexos, irrompe: «em Roma só se avaliam conceitos»<sup>87</sup>.

Finalmente, uma palavra para a tese do nosso autor. Jon Sobrino, a propósito da comumente designada *opção preferencial*, esclarece que, não obstante a opção ser de facto preferencial, não tem carácter exclusivo já que,

«Jesus não foi exclusivo ao oferecer a salvação: ofereceu-a a todos. A questão é que a ofereceu de diferentes formas (...) aos pobres (...) dizendo-lhe que há uma esperança, que o Reino de Deus virá. A outros dizendo que para entrar nesse Reino (...) têm de se converter de uma maneira específica: deixando de ser opressores»<sup>88</sup>.

Mas essa não exclusividade não faz cair por terra a tese de que *fora dos pobres não há salvação* pois, na perspetiva sobriniana, a toda a humanidade, ainda que em níveis distintos, cabe o compromisso com a dita opção pelos pobres. Não porque são pobres, mas porque a sua pobreza é injusta.

## 2.4. O alcance da opção preferencial pelos pobres em Jon Sobrino

O adjetivo *preferencial*, como se viu, gera equívocos, por isso, os mais radicais defendem que se evite o seu uso. Já relativamente à centralidade que os pobres ocupam no pensamento e, mais do que isso, na vida dos teólogos da libertação, essa é absolutamente transversal. Quanto ao modo como essa opção é entendida e vivida, evidentemente, encontramos variações. Mas, faz-se aqui mister atentar na intuição de Jon Sobrino que, em *Fuera de los pobres no hay salvación*, faz residir no espírito da opção quatro elementos, a saber: dialética, parcialidade, inserção e humildade<sup>89</sup>.

A propósito da dialética, Jon Sobrino entende que não se pode cair no erro de esquecer que há ricos porque há pobres e há pobres porque há ricos; há oprimidos porque há

---

<sup>85</sup> Campana, “Jesús, los pobres y la teología”, 44.

<sup>86</sup> Campana, “Jesús, los pobres y la teología”, 44.

<sup>87</sup> Campana, “Jesús, los pobres y la teología”, 44.

<sup>88</sup> Sobrino, “Opción por los pobres y seguimiento de Jesus”, 44.

<sup>89</sup> Sobrino, “*Fuera de los pobres*”, 53.

opressores; até, num sentido cultural, há analfabetos porque há letrados. Assim, a opção tem de ser dialética, isto é: contra o rico; ou então, não será a opção de Jesus. Com a parcialidade, Jon Sobrino quer chamar a atenção para os riscos das hoje tão desejadas igualdade e universalidade, pois, mesmo antes de nascerem, os Homens são diferentes, como dizia Ellacuría. Por isso, Jon Sobrino defende que a opção implica parcialidade, isto é, a Igreja, para fazer a tal opção, há de colocar os pobres num lugar central, fazendo, desse modo, uma discriminação positiva. De resto, Medellín abre caminho a este princípio da parcialidade referindo, claramente, que Cristo optou pelo pobre<sup>90</sup>.

Sobrino defende, também, uma opção marcada pela inserção e, com isso, quer dizer que a Igreja, além de santa, deve «ser “real”, num mundo de pobres (...) que faça do mundo dos pobres o seu próprio mundo». E, para ilustrar tal realidade, Jon Sobrino recorda um discurso de monsenhor Romero, onde este dá testemunho de que a Igreja salvadorenha era, de facto, real; e cita-o:

«Alegro-me, irmãos, de que a nossa Igreja seja perseguida, precisamente pela sua opção preferencial pelos pobres (...) seria triste se, numa pátria onde se está a assassinar tão horrorosamente, não contarmos entre as vítimas também os sacerdotes. São o testemunho de uma Igreja encarnada nos problemas do povo»<sup>91</sup>.

Finalmente, Jon Sobrino propõe a humildade a presidir ao caminho da opção pelos pobres; pois «por muito que o não-pobre queira compreender o pobre (...) permanece um abismo entre ambos (...) tudo o que seja falar dos pobres (...) implica uma séria componente de humildade, de não saber»<sup>92</sup>.

A opção pelos pobres, na perspectiva de Sobrino, pode assim ser o caminho para uma verdadeira globalização humana e inclusiva, «pode ser um contributo importante para a construção da utopia da humanidade»<sup>93</sup>.

No mesmo texto, Jon Sobrino antecipa aquilo que exporemos adiante:

«Tudo isto deve ser historizado, evidentemente, e concretizado com um determinado sentido. À volta dessa opção surgirá uma constelação de praxis teóricas, pastorais, e até políticas. No que queremos insistir é que há que voltar, uma e outra vez, à profundidade do pobre para que a opção não seja sol de pouca dura (...) A descrição que fizemos das diversas praxis, expressões da opção, têm como “instrumentos” principais a misericórdia e a palavra, realidades absolutamente evangélicas e com um grande potencial histórico»<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. Conclusões de Medellín.

<sup>91</sup> Sobrino, *“Fuera de los pobres”*, 55.

<sup>92</sup> Sobrino, *“Fuera de los pobres”*, 56.

<sup>93</sup> Sobrino, *“Fuera de los pobres”*, 39.

<sup>94</sup> Sobrino, *“Fuera de los pobres”*, 56.



### 3. A justiça – ambiguidades na teologia da libertação

A identificação de Deus com a justiça é transversal, não só ao Cristianismo, mas às outras confissões monoteístas. Por causa dessa transversalidade, impõe-se uma reflexão sobre o conceito de justiça. Propomo-nos a tal exercício na medida em que, como supra dissemos, numa primeira e mais radical proposta, a opção da teologia da libertação pelos pobres surge aí alicerçada. Mas, essa visão parece-nos redutora e, acima de tudo, conducente a uma certa ambiguidade, porque, a nosso ver, uma opção assim legitimada subsume-se de modo mais adequado a uma opção apenas e só por uma determinada categoria de pobres: as vítimas.

Jon Sobrino, como veremos, nunca se aparta da justiça como mote para a tão almejada opção pelos pobres, mas cremos que dissipa ambiguidades superando-a com a proposta do princípio-misericórdia a presidir à opção pelos pobres, princípio sobre o qual nos deteremos no segundo capítulo deste exercício.

#### 3.1. O ideal da justiça - mote para a opção preferencial

A ideia de que a opção pelos pobres se impõe, sobretudo, por uma questão de justiça, julgamos corresponder à sensibilidade primeira e original da teologia da libertação. Trata-se, na verdade, de uma ideia com origem no próprio Deus, pois nos pobres «irrompe a realidade do mesmo Deus»<sup>95</sup> que é amor e justiça.

«Deus é justo e a justiça é divina. A opção pelos pobres é, por sua vez, um ato de fé no Deus dos pobres e uma opção ética e humanizante pela justiça (...) Deus e a opção pelos pobres não se podem separar, porque a opção pelos pobres fundamenta-se em Deus mesmo, e na Sua justiça»<sup>96</sup>.

Evidentemente, os teólogos da libertação levaram a cabo a sua própria reflexão sobre a justiça, e fizeram-no a partir da Bíblia<sup>97</sup>, texto onde «encontramos centralmente (não exclusivamente) as vicissitudes de um povo pobre que clama a Deus como esperança de justiça»<sup>98</sup>. Assim, à luz do pensamento dos teólogos da libertação, do episódio da libertação dos judeus relatado no Livro do Êxodo retira-se, sobretudo, que Deus é justo. Entendem, portanto, que «o livro do Êxodo descreve todos os mecanismos clássicos de opressão, quando

---

<sup>95</sup> Jon Sobrino, “Opción por los pobres”, 284.

<sup>96</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 266.

<sup>97</sup> Um dos passos do método teológico da Teologia da Libertação a isso mesmo obriga, como supra se explanou.

<sup>98</sup> Rafael Aguirre e Francisco Javier Vitoria Cormenzana, “Justicia”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 541.

apresenta a situação dos hebreus como proletários ao serviço das obras imperiais do faraó»<sup>99</sup>. Assim, segundo os simpatizantes desta corrente, a motivação de Deus para possibilitar a liberdade reside na circunstância de Deus olhar para o povo e, tendo visto a injustiça a que estava subjugado, compadeceu-se e fez justiça sendo, por isso, plausível concluir que «a gênese do Êxodo está na libertação de um povo de escravos do poder opressor do Faraó. Sustentam, por isso, que «a partir da perspectiva dos pobres podem ler-se as Escrituras e compreender que o acontecimento do Êxodo foi inseparável de um problema social, político e até laboral»<sup>100</sup>, embora não descartem que a liberdade se orientava para a Aliança com Yahvé<sup>101</sup>. Do que não têm dúvidas é que «ali Yahvé dá-se a conhecer como um Deus que faz justiça e conduz à liberdade»<sup>102</sup> e, nesta medida, pode, de facto, aportar-se que considerem a justiça como princípio fundamente das religiões abraâmicas.

Esta visão, que ousamos apelidar de original e primeira, assumiu inclusivamente uma certa inflexibilidade, a ponto de os seus defensores desconsiderarem os que a não postulam. Contudo, importa esclarecer que, à medida que as controvérsias foram surgindo à volta da teologia da libertação, alguns dos seus simpatizantes suavizaram o discurso e uma das formas de o fazerem foi precisamente deixar de pôr o acento no tema da justiça e passarem a dar maior relevância à gratuidade da opção de Deus pelos pobres. Vigil, por exemplo, cauciona que «uma fidelidade forte e lúcida deve recusar consciente e explicitamente esta pretensão de fundamentação da opção pelos pobres na “gratuidade” de Deus»<sup>103</sup>. Vai mais longe e afirma mesmo que a opção de Deus pela justiça não se fundamenta na gratuidade, porque, a ser assim, estaríamos perante uma espécie de capricho divino, «como se a sanção divina da justiça obedecesse a um simples voluntarismo ético»<sup>104</sup>.

Deste modo, nesta perspectiva mais radical, falar em pobres é falar em injustiçados, em vítimas; onde não cabem os «“pequenos e os débeis”. Ou seja, todos aqueles cuja “pobreza” não pode ser medida em termos de injustiça, não devem ser identificados como destinatários (...) da opção pelos pobres»<sup>105</sup>. Porém, segundo esta mesma perspectiva, serão objeto de uma «“ternura especial” e gratuita por parte de Deus e nossa»<sup>106</sup>, sendo certo que esta atitude, nesta perspectiva mais radical, não pode jamais ser equiparada ou confundida com a tal opção pelos pobres.

---

<sup>99</sup> Aguirre e Cormenzana, “Justicia”, 541.

<sup>100</sup> Codina, “Los pobres, la Iglesia y la Teología”, 55.

<sup>101</sup> Cfr. Codina, “Los pobres, la Iglesia y la Teología”, 55.

<sup>102</sup> Aguirre e Cormenzana, “Justicia”, 541.

<sup>103</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 257.

<sup>104</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 258.

<sup>105</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 259.

<sup>106</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 259.

Vigil insiste que, se se relaciona a opção pelos pobres com uma simples vontade gratuita de Deus, então:

«a opção pelos pobres extravai-se por caminhos que a desvirtuam, a mistificam e desnaturalizam, acabando por convertê-la num simples “amor preferencial”, ou uma opção opcional, facultativa, gratuita, arbitrária, contingente, desvinculada da justiça, reduzida à “caridade” ou beneficência»<sup>107</sup>.

É certo que o autor supracitado é um crítico acérrimo do uso do adjetivo preferencial; mais, mostra-se muito cético em relação à gratuitidade como mote para a opção e capacidade de superação da justiça. No entanto, admite que muitos, apenas, adotaram esse uso de modo externo, isto é, sem se desviarem do cerne e sentido primeiro da opção pelos pobres. E nestes muitos cremos caber Jon Sobrino e o seu pensamento.

Assim, uma fragilidade que encontramos no assumir da justiça como mote para a opção preferencial pelos pobres está, precisamente, no facto de nos parecer que com ela se quer aludir apenas às vítimas, isto é, aos injustiçados e não aos pobres de um modo mais abrangente, onde cabe todo o tipo de pobres (vítimas inclusive), ainda que em patamares diferentes de pobreza, como opta por distinguir Sobrino.

### 3.2. A justiça e a inevitável lógica da reciprocidade

Partimos de uma noção clássica para as demais considerações:

«Ao conceito de justiça costumamos ligar a noção de igualdade, baseada numa reciprocidade de relações e numa regra de distribuição, que dá a cada um aquilo que ele merece, retribuindo, portanto, aquilo *a que tem direito*»<sup>108</sup>.

João Manuel Duque, debruçado sobre esta questão, propõe que seja Paul Ricoeur a iluminar o debate sobre práticas justas, com base naquilo «que convencionou chamar-se a “regra de ouro” do comportamento moral humano»<sup>109</sup> e que Ricoeur considera poder «constituir um lugar de encontro entre a moral (...) e a teologia»<sup>110</sup>. A universalidade da regra de ouro surge, mais tarde, corroborada por Walter Kasper que diz encontrá-la em todas as

---

<sup>107</sup> Vigil, “La opción por los pobres”, 260.

<sup>108</sup> João Manuel Duque, “O mistério de Deus na sua misericórdia e na sua justiça”, in *Envolvidos no amor de Deus pelo Mundo*, Org. A. Jorge e J. E. Borges de Pinho, (Fátima: Santuário de Fátima, 2015), 53.

<sup>109</sup> Duque, “O mistério de Deus”, 54.

<sup>110</sup> Paul Ricoeur, “Entre filosofia e teologia I: a regra de ouro em questão”, in *Leituras 3: Nas fronteiras da Filosofia* (São Paulo: Edições Loyola), 174.

grandes religiões<sup>111</sup>; mas, na obra *Leituras 3, entre filosofia e teologia I*, Ricoeur dissecar-a, e admite até os limites de tal regra enquanto princípio moral. Para o nosso propósito, basta-nos uma breve apresentação da regra, segundo a concepção ricoeuriana. Numa formulação simplista da regra, diríamos: não deveremos fazer aos outros o que não queremos que nos façam a nós, ou então na formulação cristã, pela positiva: «o que quereis que os homens façam por vós, fazei-o vós também» (Lc 6,31). Formulação essa a que, com outra linguagem, Kant na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* chamou imperativo categórico e que podemos de um modo simples reproduzir assim: age de tal modo que possas desejar que esse teu modo de ação se transforme em Lei Universal<sup>112</sup>.

Aplicar a regra de ouro às relações humanas equivale, então, a dizer que uma sociedade será justa na medida em que os seres humanos façam aos seus semelhantes o bem que gostavam que lhes fizessem ou, dito pela negativa, uma sociedade será justa na medida em que os seres humanos se abstenham de fazer aos outros o mal que não desejam para si. Ora, esta abordagem tem implícita uma lógica de reciprocidade, uma economia de simetria. Por isso, a regra de ouro converte-se muito facilmente num princípio globalmente aceite e consensual, precisamente por essa reciprocidade ser assimilada de modo muito intuitivo: tratar o outro como a si mesmo.

Contudo, a regra pressupõe uma compreensão prévia do que é justo e do que é injusto, pois levanta sempre pelo menos três questões, a saber: «a questão do critério dessa regra; a questão do objetivo da regra (...) e a questão da sua aplicação prática»<sup>113</sup>. Isto quer dizer-se que o bem ou o mal têm sempre uma dimensão subjetiva, e, no caso da aplicação concreta à regra de ouro, o conteúdo desse bem e desse mal está sempre sustentado num desejo pessoal.

Refletindo sobre as vulnerabilidades desta lógica da reciprocidade, questiona João Manuel Duque:

«Quem nos garante que o critério do outro é o mesmo? E será mesmo legítimo que a regra seja a vontade da maioria, ou de quem tem mais poder? Não será necessária uma outra referência ética mais universal e transcendente, que vá além da pura regra de ouro, por ser demasiado imanente e mesmo subjetiva (...) ?»<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Walter Kasper, *A Misericórdia, Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã* (Cascais: Lucerna, 2015), 52-53.

<sup>112</sup> Não obstante o paralelismo que fizemos com o princípio moral de Kant, importa referir que Ricoeur discorda de Kant em vários aspetos; critica-o, inclusivamente. Desde logo porque Ricoeur compreende que a visão moral/jurídica que a regra de ouro implica é antecédida de uma pré-compreensão do justo e do injusto; e, como tal, ela não se basta com princípios e fundamentos racionais. Mas para melhor ilustrar a regra, a comparação parece-nos eficiente. Cfr. Sergio de Souza Salles, “A regra de ouro, entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur”, *Sapere Aude* 4 (2013):105-123.

<sup>113</sup> Duque, “O mistério de Deus”, 54.

<sup>114</sup> Duque, “O mistério de Deus”, 56.

### 3.3. Da reciprocidade à gratuidade

As vulnerabilidades acima caucionadas impelem Ricoeur a admitir que à regra de ouro não bastam os princípios racionais, já que ela resulta, em primeiro lugar, «de uma longa *Bildung* oriunda da tradição judaico-cristã e greco-romana»<sup>115</sup>. Só recorrendo à poética e à linguagem religiosa a regra de ouro pode ser pensada como lógica capaz de presidir às relações humanas e de as mediar. A poética resolverá o que filosoficamente não se alcança.

Assim, Ricoeur recorre à narrativa bíblica, mais concretamente ao Sermão da Montanha (Mt 7,12) no qual admite a lógica do dom e do amor a superar a regra de ouro. Também o texto de Lc 6, 32-35 o ajuda a suplantar as ambiguidades da regra de ouro resgatando a verdadeira reciprocidade, que não é egoísta, mas baseada no amor e no desinteresse, na gratuidade, portanto. Refletindo sobre o citado Sermão, na linha de Ricoeur, José Carlos Carvalho diz não se tratar de um conjunto de normas ou prescrições, mas um autêntico ensinamento; «é uma lei espiritual, a lei da semelhança cada vez maior com Aquele que é verdadeiramente pobre, manso, justo, pacificador. Trata-se, portanto, “de um princípio divino”»<sup>116</sup>. Inclino-nos a concordar com Dean Brackley, que, debruçado sobre o Sermão da Montanha, considera que ele se dirige aos cristãos, isto é, àqueles que já se tinham convertido; pessoas para quem a moral e a catequese terão sempre origem nas bem-aventuranças<sup>117</sup>. Elas são a boa-notícia que orientam o perfil do discípulo: pobres em espírito, mansos, humildes de coração, que praticam a misericórdia e a justiça e que sofrem com e por os injustiçados.

Olegario de Cardedal, na mesma linha, diz que se trata de um enunciado do que Deus fez e fará; são um verdadeiro retrato de Jesus, uma afirmação sobre a forma humana de existência e, só depois disso tudo, um programa moral<sup>118</sup>.

Se «a justiça é um atributo central de Deus (...) perguntar pela justiça leva-nos diretamente ao mistério de Deus e ao seu projeto para a humanidade»<sup>119</sup>. Tomar por certo que a opção de Deus pela justiça é natural e própria do Seu modo de ser, e isto conjugado com a noção clássica de justiça assente num tal princípio retribucionista, obriga-nos a refletir: «agirá Deus como um misericordioso pai (...) ou antes como um juiz que retribui a cada um segundo o seu mérito?»<sup>120</sup>. A lógica da reciprocidade, do cálculo e da troca sem perdas não parece

---

<sup>115</sup> Salles, “A regra de ouro”, 112.

<sup>116</sup> José Carlos Carvalho, “As Bem-Aventuranças e a lei na mensagem de Jesus”, *Humanística e Teologia* 32, (2011): 253.

<sup>117</sup> Cfr. Dean Brackley, “La justicia abundante. Notas sobre las antítesis del sermón de la montaña”, *Revista Latinoamericana de Teología* 071, (2007): 193.

<sup>118</sup> Cfr. Olegario de Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2001), 52.

<sup>119</sup> Aguirre e Cormenzana, “Justicia”, 541.

<sup>120</sup> Duque, “O mistério de Deus”, 53.

compaginável com o Deus de Jesus Cristo pois, parafraseando o Papa Francisco, «se Deus Se detivesse na justiça, deixaria de ser Deus; seria como todos os homens que clamam pelo respeito da lei. A justiça por si só não é suficiente» (*Misericordiae Vultus* N.º 20). Também Enzo Bianchi não tem dúvidas que em Deus «existe uma prevalência da misericórdia sobre a justiça, um primado da misericórdia sobre todos os outros atributos: a misericórdia é o desvelamento daquilo que é santidade de Deus»<sup>121</sup>.

A opção de Deus só pode, por isso, alicerçar-se numa outra economia: a do dom, presidida pela lógica do amor, da gratuidade e já não da reciprocidade e do cálculo. E a esta economia do dom corresponde o princípio-misericórdia de Jon Sobrino, sobre o qual nos deteremos de seguida, e onde se alcança a superação das ambiguidades duma opção pelos pobres, sustentada, apenas, pela justiça retribucionista. A bem da verdade o que está em causa é, tem de ser, muito mais do que dar a cada um o que lhe pertence. A lógica da gratuidade humaniza, suaviza e facilita as relações humanas. Não obstante, cremos que isto não invalida, ou não deve invalidar, que a misericórdia e a justiça sejam compagináveis, pois aquela não é uma negação desta. Saber ser, simultaneamente, misericordiosos e justos, no dizer de Borges de Pinho, é «dom e tarefa»<sup>122</sup> e somos, por isso, interpelados a superar a justiça pela misericórdia o que não é possível sem um sentido de justiça amadurecido e permanente.

Se Ricoeur se serve do Sermão da Montanha para ultrapassar a lógica do lucro/reciprocidade, com vista à lógica do dom/gratuidade, Jon Sobrino recorre, frequentemente, à parábola do bom Samaritano. Refletindo nela, despertou para a incontornabilidade que o ferido da parábola e a ajuda gratuita que lhe foi prestada têm de ser sujeitos à historicidade, pois «a estrada de Jerusalém para Jericó aparece como a imagem da história universal; o homem meio-morto na margem é a imagem da humanidade»<sup>123</sup>. A propósito de um médico do estado de Bahia, L. Boff diz: «O bom samaritano existe, e naquele momento tinha revivido no interior do Brasil (...) Ditosa a Igreja capaz de gerar filhos que são bons samaritanos, que não permitem que a parábola seja apenas parábola, mas que a transformam em história»<sup>124</sup>.

Também, para Jon Sobrino, a parábola há de assumir-se como exemplo de um modo de ser e de estar, pois o lugar para usarmos de misericórdia como o Pai é o mundo, e o tempo é agora! Jon Sobrino analisa a parábola do Bom Samaritano de um modo peculiar. Sabemos que é um texto escrutinado com muitas chaves de leitura e que gerou e continua a gerar muitas reflexões teológicas, mas o que lhe interessa destacar é tão simplesmente que «quando

<sup>121</sup> Enzo Bianchi, “A misericórdia na Bíblia”, *Humanística e Teologia* 37, (2016): 15.

<sup>122</sup> Borges de Pinho, “A Igreja, casa da misericórdia”, *Humanística e Teologia* 37 (2016): 46.

<sup>123</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, (Lisboa: Esfera dos livros, 2007), 257.

<sup>124</sup> Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, (Santander: Editorial Sal Terrae, 1986), 62.

Jesus quer fazer ver o que é um ser humano bom, conta a parábola do bom samaritano»<sup>125</sup>. Este homem bom é aquele homem que viu um ferido no caminho e não fingiu que não o viu, mas reagiu e auxiliou-o, única e simplesmente «“movido pela misericórdia”»<sup>126</sup>, ou seja, de modo gratuito. Não esperava recompensa nenhuma, nem o moveu qualquer relação pré-estabelecida com o moribundo (amizade, parentesco, etc). Fê-lo na gratuidade. Moveu-o o amor, apenas e só. Qual pedra de ângulo.

---

<sup>125</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 34.

<sup>126</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 34.

## CAPÍTULO 2

### A SUPERAÇÃO DA AMBIGUIDADE PELO PRINCÍPIO-MISERICÓRDIA

#### 1. El Salvador – lugar de encontro

##### 1.1. Despertar do sono da inumanidade

Não temos a pretensão de nos determos, neste trabalho, em extensas apresentações biográficas de Jon Sobrino. Contudo, a obra que nos serve de mote, *El principio-misericordia*, tem a particularidade de o seu texto introdutório<sup>127</sup> ser marcado por um tom biográfico, uma vez que Sobrino considera que apresentar o princípio-misericórdia como nova ‘regra de ouro’ terá maior eficácia se der o seu próprio testemunho.

Numa espécie de declaração de interesses, nesse texto, Sobrino faz saber aos leitores, concreta e deliberadamente aos norte-americanos<sup>128</sup>, que conhece o Primeiro e o Terceiro mundos na primeira pessoa:

«Nasci em 1938 e cresci no País Basco. Em 1975 vim para El Salvador como noviço da Companhia de Jesus, e desde então passei a minha vida neste país, com duas grandes interrupções de cinco anos em St. Louis, a estudar filosofia e engenharia, e sete anos em Frankfurt, estudando Teologia. Conheço, pois, bem o mundo desenvolvido e da abundância, e conheço muito bem o mundo da pobreza e da morte»<sup>129</sup>.

Resulta-nos assim evidente a mensagem que Jon Sobrino quer transmitir: falar dos pobres implica um conhecimento *in persona* da sua realidade, já que longe dos sentidos, no verdadeiro sentido da expressão, não se sabe o que é a miséria. De resto, a propósito do método usado pela teologia da libertação, Clodovis Boff corrobora, como vimos, patenteando que “é preciso um verdadeiro contacto físico para poder adquirir uma nova sensibilidade teológica”<sup>130</sup>.

Ao expor o seu percurso de vida, Sobrino assume que até 1974, ano em que se fixa em El Salvador, desconhece o mundo dos pobres, que rotula de mundo real<sup>131</sup>. Apontamos já como interessante que o teólogo identifica o Terceiro Mundo com sendo o real, depreendendo-se daí que o outro, para si, o não é. Ainda assim, humildemente, assume que, à

---

<sup>127</sup> Despertar do sonho da cruel inumanidade, Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 11-28.

<sup>128</sup> O texto foi publicado originalmente em inglês e o próprio Sobrino afirma no texto que o público alvo é o leitor norte-americano.

<sup>129</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 12.

<sup>130</sup> C. Boff, “Epistemología y metodo”, 100.

<sup>131</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 12.



época, julgava ter adquirido na Europa tudo quanto precisava para ser jesuíta<sup>132</sup>, explicando que, de algum modo, as expectativas se resumiam a ajudar a Igreja salvadorenha na superação de uma religiosidade marcadamente supersticiosa. Sarcasticamente, diz que dele se esperava que desse o seu contributo, de modo que «a Igreja, a europeia, crescesse nas suas sucursais latino-americanas»<sup>133</sup>.

Do ponto de vista intelectual, Sobrino reconhece que a passagem pelas escolas europeias foi enriquecedora, a tal ponto de afirmar aí ter despertado daquilo a que chama «sono dogmático». Para esse despertar, foi preponderante o encontro com Karl Rahner, encontro que adjectiva de “luminoso”<sup>134</sup>. Contudo, faltava-lhe despertar do outro sono: «o sono da inumanidade, que não é outra coisa que o sono do egocentrismo e do egoísmo»<sup>135</sup>. Mas despertou. Despertou porque percebeu que o essencial em si não tinha mudado e que os novos conhecimentos teológicos não o haviam capacitado com olhos novos, que permitissem captar aquela nova realidade. Pior do que isso, Sobrino reconhece que o seu coração permanecera empedernido. Mas, em 1974 tudo muda ao despertar do sono da inumanidade, entusiasticamente inspirado por pessoas que se tornaram grandes referências na sua vida e na sua teologia:

«Tive a sorte de me encontrar com outros que já tinham despertado do sono da inumanidade: Ignacio Ellacuría e, depois, Monsenhor Romero, só para citar dois grandes salvadorenhos, cristãos e mártires, grandes irmãos e amigos»<sup>136</sup>.

Jon Sobrino percebe então que os estudos feitos na Europa têm ali (El Salvador) de adquirir uma nova roupagem, sob pena de serem inúteis, pois compreendeu que era «uma insensatez ter como ideal rahnerizar ou moltmannizar os salvadorenhos»<sup>137</sup>. Ao invés, se fosse possível, teria antes de salvadorizar Rahner e Moltmann. Para concluir estas alusões biográficas, o jesuíta parte de Rom 1, 18<sup>138</sup> para dizer que, em El Salvador, descobre e anuncia um novo mundo, que assim descreve:

«Uma imensa cruz e uma injusta cruz para milhões de inocentes que morrem às mãos de carrascos (...) e esse é o maior facto do nosso mundo; é-o quantitativamente, porque abarca dois terços da humanidade, e é-o qualitativamente, porque é o mais cruel e clamoroso»<sup>139</sup>.

---

<sup>132</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 12

<sup>133</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 13.

<sup>134</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 13.

<sup>135</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 14.

<sup>136</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 15.

<sup>137</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 15.

<sup>138</sup> «Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça».

<sup>139</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 16-17.

Para Jon Sobrino torna-se, então, claro que o amor, a verdade, a fé, a justiça e o Evangelho de Jesus passam pelos pobres e é a essa clarividência que o autor chama *despertar do sono da inumanidade*. E, uma vez desperto, questiona-se: «não sei como se pode ser hoje um ser humano, sem ter sentido alguma vez vergonha de pertencer a esta inumana humanidade»<sup>140</sup>. Esta constatação conduz Sobrino à reflexão sobre a falsa conceção ocidental do que é ser-se humano e, sem rodeios, como é apanágio do autor, não se inibe de apontar o Primeiro Mundo como produtor da inumanidade que se vive no Terceiro: «O ser humano ocidental produziu, em boa medida, um mundo infra-humano para outros, no Terceiro Mundo, e um mundo desumanizado no Primeiro Mundo»<sup>141</sup>. Não obstante, Jon Sobrino reconhece passos importantes, como a Carta dos Direitos Humanos das Nações Unidas; mas considera que, citando Ignacio Ellacuría, «para ter dignidade, respeito e direitos é muito mais decisivo ter nascido nos Estados Unidos ou na Alemanha do que ter nascido em El Salvador ou no Paquistão»<sup>142</sup>. Com isto, Sobrino quer realçar que, mais do que ter nascido *ser humano*, é favoravelmente decisivo ter nascido no sítio certo ou, nas palavras de Amartya Sen, «dependendo do local onde nascem, as crianças podem dispor dos meios e facilidades garantidos por uma grande prosperidade ou ter de enfrentar (...) uma vida desesperadamente carenciada»<sup>143</sup>.

Este abismo preocupa também o Papa Francisco, e tal inquietação está bem patente na recém-publicada Encíclica *Fratelli Tutti*<sup>144</sup> onde lamenta: «enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados» (FT 22). No caso de Jon Sobrino, foi precisamente ali, onde menos esperava, que a verdadeira essência do ser humano lhe apareceu: no rosto dos pobres e das vítimas<sup>145</sup>. Compreende-se, pois não há dúvidas de que nenhum relato substitui o contacto direto com as realidades: «não há como o contacto imediato com a dor e com a fome, como ver as pessoas com frio debaixo da chuva (...) como experimentar a superlotação dos bairros pobres com as suas crianças desnutridas»<sup>146</sup>.

Jon Sobrino considera, também, que foi em El Salvador que logrou um profundo conhecimento de Deus, não que não O conhecesse antes, mas agora mais adequadamente:

---

<sup>140</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 18.

<sup>141</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 21.

<sup>142</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 21.

<sup>143</sup> Amartya Sen, *Identidade e violência, A ilusão do destino* (Lisboa: Tinta da China, 2007), 163.

<sup>144</sup> Francisco, «Fratelli Tutti», Assis, 3 de outubro de 2020, in [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).

<sup>145</sup> Cfr. Jon Sobrino, *El principio-misericordia*, 22.

<sup>146</sup> Alberto Nolan, “Opción por los pobres y crecimiento espiritual”, in *La opción por los pobres*, org. de José María Vigil (Santander: Sal Terrae, 1991), 90.

«Pessoalmente, creio no Deus que se manifestou em Jesus, um Deus-Pai, um Deus bom, portanto, em quem se pode descansar; ainda assim um Pai que continua a ser Deus e por isso não nos deixa descansar. Por outras palavras: creio na bondade e no mistério»<sup>147</sup>.

A bondade, Sobrino percebe-a num Deus que é favorável aos pobres e o mistério de Deus parece-lhe ali, em El Salvador, agigantado<sup>148</sup>.

## 1.2. Um despertar consequente

No texto umbral do seu *princípio-misericórdia*, Jon Sobrino remata dizendo que em El Salvador é, também, alavanca para descobrir «que a reação fundamental neste mundo de vítimas é o exercício consequente da misericórdia»<sup>149</sup> e só esse exercício permite ao coração de pedra transformar-se num coração de carne, pois a misericórdia assim entendida não é uma atitude que deva estar no início do processo humano, «mas um princípio que configura todo o processo posterior»<sup>150</sup>.

O contacto direto com a realidade salvadorenha, como se viu, foi fundamental para a mudança que se operou em Jon Sobrino. Foi em El Salvador que se deixou guiar pelo princípio-misericórdia e pôde achar conclusões, que assim sistematiza:

Em primeiro lugar, tomou consciência que aquele ferido a que reporta a parábola do bom samaritano tem de ser sujeito à historicidade, isto é, hoje os feridos são diferentes dos de ontem. Especificamente em El Salvador, deparou-se não com indivíduos feridos, mas com povos inteiros feridos. Para os descer da cruz, como dizia Ellacuría, há necessidade de «trabalhar pela justiça (...) e pôr ao serviço da justiça todas as capacidades humanas, intelectuais, religiosas, científicas, tecnológicas»<sup>151</sup>.

Jon Sobrino intuiu de imediato que agir como supra se disse tem um preço muito alto pois «a misericórdia que se torna justiça é automaticamente perseguida pelos poderosos»<sup>152</sup>. Concretamente, quando fala em perseguidos, no caso de El Salvador, quer dizer mesmo assassinados.

O princípio-misericórdia implicou riscos não apenas pessoais, mas também institucionais e eclesiais. Nessa medida reconhece que correr esse risco não está ao alcance de

---

<sup>147</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 23.

<sup>148</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 23.

<sup>149</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 25.

<sup>150</sup> Sobrino, *El principio -misericordia*, 26.

<sup>151</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 26.

<sup>152</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 26.

todos e dá como exemplo Monsenhor Romero, que se dedicou de tal modo à causa a ponto de perder por ela a sua vida<sup>153</sup>.

Sobrino entendeu que é a misericórdia a permitir a liberdade e não o inverso, porque assim aconteceu com Jesus, que «compreendeu a liberdade a partir da misericórdia»,<sup>154</sup> *id est*, nada pode servir de obstáculo para o seu exercício.

Jon Sobrino, vivendo no meio dos salvadorenhos e vendo com os próprios olhos a pobreza a que estavam jacentes, compreendeu, como julgamos ter ficado claro, que o exercício da misericórdia é, de facto, muito exigente. Mas foi capaz de intuir mais do que isso, já que, para seu gaudio, descobriu a misericórdia «também como bem-aventurança e como boa notícia»<sup>155</sup>. De resto, já supra citámos Dean Brackley a fazer o mesmo paralelismo para quem as bem-aventuranças «não são leis, mas boas notícias (...)» descrevem que classe de pessoas é seguidora de Jesus: os discípulos de Jesus são pobres em espírito<sup>156</sup>, ou seja, nesta pobreza de espírito cabe, precisamente, o agir pautado pela economia do dom e da gratuidade.

Tudo o que se reportou fez parte do processo de despertar gerador em Jon Sobrino e nos seus companheiros de uma autêntica mudança, capaz de produzir «uma nova teologia, novas comunidades de base, uma nova forma de ser Igreja, como Igreja dos pobres, novas relações com movimentos populares, novas formas de solidariedade (...)»<sup>157</sup>. Para Sobrino, é de suma importância deixar isto bem claro, acentuando que não foram outras coisas que despertaram a mudança; e quando aqui falamos em outras coisas reportamo-nos, naturalmente, à teologia da libertação, à revolução então em curso, a ideologias marxistas ou até problemas com o Vaticano<sup>158</sup>. O essencial para Sobrino está no facto de ter

«aprendido que nada há mais essencial para viver como um ser humano que o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado, e que nada há mais humano e humanizante que a fé no Deus de Jesus (...) o que de novo aprendi em El Salvador foi, em última instância, a dizer “obrigado”»<sup>159</sup>.

## 2. A Misericórdia

Walter Kasper chama à misericórdia, no subtítulo da obra em que sobre ela se debruçou, «condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã», mas considera que se

---

<sup>153</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 26-27.

<sup>154</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 27.

<sup>155</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 27.

<sup>156</sup> Brackley, “La justicia abundante”, 193.

<sup>157</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 27.

<sup>158</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 27.

<sup>159</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 28.

trata de um tema «imperdoavelmente esquecido»<sup>160</sup>. Com isto, Kasper quer dizer que, do ponto de vista da teologia dogmática, a misericórdia não tem um papel relevante. É certo que o tema é complexo, e as ambiguidades também abundam. Mas Jon Sobrino não se arroga e não escamoteia que falar de misericórdia é pisar um solo movediço, pois é um conceito que tem de ser bem compreendido. O vocábulo misericórdia encerra em si diversas conotações, tais como: sentimento de compaixão, obras de misericórdia, alívio de necessidades individuais e até atitudes paternalistas<sup>161</sup>. Mas o que Jon Sobrino propõe não é o exercício da misericórdia em nenhuma dessas aceções.

O propósito da agregação dos vários textos que deram origem ao livro *El principio-misericórdia*, é-nos apresentado pelo próprio Sobrino: «mostrar a imperiosa necessidade de misericórdia diante dos povos crucificados»<sup>162</sup> e, mais adiante, ainda na apresentação, diz esperar que ele «tenha a força necessária para despertar e sacudir a sociedade e a Igreja»<sup>163</sup>. Mais: assume que deseja «sobretudo, contribuir para que neste ano de 1992 o norte escute e acolha os clamores do Sul»,<sup>164</sup> pois o que está em causa no princípio-misericórdia é nada mais nada menos que a «possibilidade real de formamos todos uma só família humana»<sup>165</sup>.

Em 2016 a Igreja, sob proposta do Papa Francisco, viveu o ano Santo da Misericórdia, o que possibilitou que muito se dissesse e escrevesse sobre o tema. De resto, o próprio Jon Sobrino participou em inúmeros congressos, a fim de apresentar o seu princípio-misericórdia. Fez sempre questão de reiterar que não apresentava nada de novo, ao invés, insistia no já proposto e, sobretudo, persistia na necessidade de não se ignorar um problema. Jon Sobrino recorda, a esse propósito, as palavras de Ellacuría: «o evidente é tudo, menos evidente»<sup>166</sup>.

Deste modo, já em 1994, Jon Sobrino materializou a solução numa proposta concreta capaz de transformar o mundo num local onde todos habitemos como família humana: o princípio-misericórdia. Não se trata de um caminho para chegar a uma meta, mas uma verdadeira base para a sociedade; um princípio estruturante e interno que orienta a atuação pública e privada de cada um. Mas, antes de o apresentarmos, pelas palavras de Sobrino, cremos valer a pena uma reflexão acerca de cada um dos vocábulos, bem como outras questões conexas com o dito princípio.

---

<sup>160</sup> Kasper, *A Misericórdia*, 19. Recordemos que a obra de Kasper foi publicada em 2015, antes do ano Santo da Misericórdia (2016), pelo que, hoje, provavelmente, não poderia dizer o mesmo.

<sup>161</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 32.

<sup>162</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 8.

<sup>163</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 8.

<sup>164</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 9.

<sup>165</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 9.

<sup>166</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 84.

## 2.1. Misericórdia - uma abordagem etimológica e bíblica

O que faz o ser humano bom agir, assim, de modo gratuito, é o facto de o sofrimento do seu semelhante lhe revolver as entranhas e esta leitura retira-se até do estudo etimológico da palavra misericórdia, tarefa que, mesmo partindo apenas da noção bíblica, não se apresenta fácil, em virtude da enorme grandeza lexical que lhe está associada. Sem nos alongarmos nesta análise, cumpre ao menos aludir a alguns dos vários vocábulos a que o termo surge associado; desde logo, a *hesed* (bondade) e *'emet* (fidelidade), que surgem no Primeiro Testamento como «as duas colunas fundamentais da relação de Deus com Israel»<sup>167</sup>. O termo, nesta aceção, «refere-se à relação interpessoal e implica reciprocidade de comportamentos (...) designa um coração sincero, um comportamento justo e fiel (...) é amor, fidelidade, querer bem e fazer bem»<sup>168</sup>, mas também a *rahamim*, que é «aquele amor maternal próprio de quem teve o filho dentro das suas entranhas. Ao ver a indigência do homem, a Deus rasgam-se-lhe as entranhas, oferece-lhe o seu colo materno»<sup>169</sup>; sugere-se aqui um lado feminino de Deus, que se apresenta como mãe, já que só a esta é concedida a graça de ter o filho dentro das suas entranhas. Esta correspondência a um sentimento primordialmente feminino é também corroborada por Enzo Bianchi, que concorda que *rachamim* designa

«um movimento íntimo, instintivo, causado pelo frêmito de amor que se torna compaixão, capacidade de sofrer com alguém, ternura. Trata-se de um sentimento feminino, materno, que nasce das vísceras, da interioridade da mãe que sabe sofrer com o filho presente no seu útero»<sup>170</sup>.

Alexandre Palma memora, ainda, que «o entendimento cristão de misericórdia incorpora a ideia de compaixão, isto é, de uma capacidade de “sofrer com” (*com-passio*)»<sup>171</sup>. Esta *compassio*, enquanto categoria teológica, assume absoluta centralidade também no pensamento de Johann Baptist Metz. Na esteira do pensamento do recém falecido teólogo, podemos atribuir à *compassio*<sup>172</sup> o significado de ‘sofrimento com o sofrimento do outro’ e permite «abrir o espaço para a universalidade, sempre na medida em que nos conduz à

<sup>167</sup> Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, “Fixar o olhar na Misericórdia, ser sinal eficaz do amor do Pai”, *Pastoral Catequética* 34-35 (2016): 109.

<sup>168</sup> Rodrigues, “Fixar o olhar na Misericórdia”, 109-110.

<sup>169</sup> Rodrigues, “Fixar o olhar na Misericórdia”, 113.

<sup>170</sup> Bianchi, “A misericórdia na Bíblia”, 12.

<sup>171</sup> Alexandre Palma, “Jesus rosto da misericórdia”, in *A Misericórdia de Deus. Coração pulsante do Evangelho*, Cor. J. Ambrósio (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 106.

<sup>172</sup> Esta categoria foi desenvolvida por Johann Baptist Metz na obra *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, (Santander: Sal Terrae, 2007).

dolorosa, mas real, figura do outro sofredor, enquanto única, irrepetível e não reconduzível a qualquer processo global ou a qualquer destino impessoal»<sup>173</sup>.

Se anteriormente dissemos que Jon Sobrino alude, frequentemente, à parábola do bom samaritano para introduzir o seu princípio-misericórdia, não é menos verdade que a menção à parábola do filho pródigo é também recorrente quando o assunto é a misericórdia, de tal modo que passou a ser comum falar-se da parábola do pai misericordioso. Sobre a figura do pai, enriquece-nos o biblista José Carlos Carvalho:

«ele não é um censor nem juiz severo (...). É pai, não paternalista. A sua é uma misericórdia que não humilha. Acolhe sem condições, perdoa sem censurar os desvarios do filho (...) o perdão faz falhar todas as contas, que neste caso, se fazem de coração e não de cabeça, com as “entranhas” e não com a matemática»<sup>174</sup>.

Na mesma linha, escreve D. António Couto sobre o pai da parábola, mas reportando-se já ao Pai: «está lá sempre à nossa espera (...) verdadeiramente comovido, a transbordar de misericórdia desde as entranhas (*splagchnízomai*)<sup>175</sup>». Ora, é de acordo com esta alusão às entranhas que Jon Sobrino compreende o Ser Humano bondoso:

«o que interioriza nas suas entranhas o sofrimento alheio (...) o sofrimento injustamente infligido (...) de tal modo que esse sofrimento interiorizado faz parte dele e se converte em princípio interno, primeiro e último, da sua atuação»<sup>176</sup>.

## 2.2. Princípio-pobreza e princípio-riqueza

No décimo congresso de Teologia de Madrid, em 1990, Jon Sobrino apontou já para o cerne deste nosso trabalho: o princípio-misericórdia. Mas, a fim de o apresentar como sonho para a Igreja e para o mundo, Sobrino partiu das realidades riqueza e pobreza, por considerar que estas incapacitam ou capacitam, respetivamente, a missão da Igreja.

A propósito da riqueza, Jon Sobrino considera que com ela começa todo o caminho do maligno, e «num mundo maioritariamente pobre, a riqueza conduz a Igreja – pela sua própria natureza – a distanciar-se, desencarnar-se (...) do mundo real»<sup>177</sup>; este alheamento do real, a seu ver, torna-a até anedótica, precisamente porque irreal. Primeiro, na ótica do autor, isto sucede por não ser uma Igreja à imagem de Jesus (pobre e humilde); e, segundo, porque

<sup>173</sup> João Manuel Duque, “A Estética Teológica e os desafios da modernidade tardia”, *Theologica* 47 (2), (2012): 307.

<sup>174</sup> Armindo dos Santos Vaz, “Lectio divina da parábola do pai misericordioso”, *Didaskalia* 35 (2005): 210-211.

<sup>175</sup> D. António Couto, *Quando Ele nos abre as escrituras, domingo após domingo. Uma leitura bíblica do Lecionário Ano C* (Lisboa: Paulus Editora, 2014), 327.

<sup>176</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 34.

<sup>177</sup> Jon Sobrino, “Iglesias ricas y pobres, y el principio-misericordia. Una Iglesia ‘pobre’ es una Iglesia ‘rica en misericordia’”, *Revista Latinoamericana de Teología* 021 (1990): 308.

não pode ser sacramento da humanidade e «ambas as coisas vêm exigidas no primeiro número da *Lumen Gentium*»<sup>178</sup>. Ellacuría, por exemplo, considera que uma das coisas que mais prejudicou a Igreja católica foi precisamente ter feito uma opção preferencial pelos ricos<sup>179</sup>.

Ao invés, o autor propõe o princípio-pobreza a configurar a Igreja, pois compreendeu que a pobreza permite à Igreja «ser mundanal sem ser mundana (...) a pobreza conduz a Igreja a parecer-se com Jesus»<sup>180</sup>. Assim, para Sobrino, a riqueza e a pobreza permitem identificar uma Igreja como falsa ou verdadeira. Mas, configurar a Igreja à sombra deste princípio-pobreza implica não só estar com os pobres, mas contra a riqueza<sup>181</sup> não basta postular o princípio-pobreza: há que permanecer nele. Significa isto que tal princípio tem de configurar um verdadeiro modo de ser e de estar; um princípio estruturador e a solução para esse propósito/sonho está no exercício da misericórdia que mais adiante, no pensamento de Sobrino, evoluirá para o princípio-misericórdia. Na génese, e por isso central na teologia da libertação, está sempre a pobreza.

### 3. Os pobres: verdadeiro *locus theologicus* na teologia sobriniana

O compromisso de Jon Sobrino com os pobres implica encará-los como um verdadeiro lugar teológico e (embora esta convicção seja transversal na teologia da libertação, Jon Sobrino é um dos seus partidários mais convictos) abordar esta questão, tem interesse na medida em que a opção pelos pobres, para Sobrino, ultrapassa uma questão de justiça na conceção retribucionista, como vimos, pois afigura-se-lhe muito mais abrangente.

Importa aclarar, e para tanto usamos as palavras de Cardedal, que «a expressão “lugares teológicos” tem na teologia sistemática um sentido preciso»<sup>182</sup>; sentido esse que, já no século XVI, Melchior Cano sistematizou e definiu como sendo aqueles âmbitos onde se podem encontrar os argumentos, não só para fundamentar, mas também para desenvolver as verdades reveladas. Trata-se, por isso, de espaços concretos, nos quais se podem encontrar argumentos que sustentem discussões. Esses lugares não são fontes, mas inspiração para o conhecimento teológico. Melchior Cano, na sua obra *De Locis Theologicis*,<sup>183</sup> apresentou dez lugares, a saber: Sagrada Escritura, Tradição dos apóstolos, Igreja Católica como totalidade, Concílios ecuménicos, magistérios dos Bispos de Roma, Santos Padres, autores medievais,

---

<sup>178</sup> Sobrino, “Iglesias ricas y pobres”, 308.

<sup>179</sup> Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación”, 13.

<sup>180</sup> Sobrino, “Iglesias ricas y pobres”, 309.

<sup>181</sup> Neste «estar contra» Jon Sobrino quer reportar-se à parcialidade que a opção pelos pobres exige.

<sup>182</sup> Olegario de Cardedal, *El quehacer de la teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008), 266.

<sup>183</sup> Cfr. Melchior Cano, *Los lugares teológicos*, (Madrid, BAC, 2006).



onde inclui teólogos e canonistas, a razão natural, os filósofos e juristas e a tradição humana<sup>184</sup>. Contudo, outros lugares foram sendo apontados como possíveis para realizar o mesmo objetivo, e a teologia da libertação encontrou o seu próprio *locus theologicus*:

«Os pobres são considerados novo lugar teológico onde Deus se revela hoje; e onde a Igreja deve apostar em ouvir a sua voz, podendo assim cumprir a sua missão evangélica; onde o teólogo deve elaborar uma teologia que não seja o revestimento religioso de um pensamento impulsionado por ideologias (...) mas expressão concreta de um evangelho feito palavra libertadora»<sup>185</sup>.

Segundo um olhar libertador, os pobres são lugar teológico porque permitem entender melhor quem é Cristo, mas também o Humano na sua fragilidade. Nesta ótica, compreende-se ainda melhor a Igreja serva chamada ao serviço e, finalmente, isso permite melhor conhecer Deus tanto no Seu modo de ser como de agir<sup>186</sup>.

Não é nosso propósito, neste estudo, escrutinar a Notificação de que Jon Sobrino foi alvo, por parte da Congregação da Doutrina da Fé. Mas, para o caso, importa-nos aludir a ela para vincar a importância que Jon Sobrino atribui aos pobres como *locus theologicus*, já que esse é o primeiro ponto que a Congregação aponta como «proposições que não são conformes à doutrina da Igreja»<sup>187</sup>. Portanto, a Congregação da Doutrina da Fé não aceita as afirmações de Sobrino, que sustentam os pobres como lugar teológico, embora reconheça «o apreço que merece a preocupação pelos pobres e oprimidos» (Notificação, I, 2). Da Notificação resulta que Jon Sobrino, ao atribuir esse lugar central aos pobres está a colocá-los no «lugar teológico fundamental, que é só a fé da Igreja (...) o lugar eclesial da cristologia não pode ser a “Igreja dos Pobres”, mas a fé apostólica transmitida pela Igreja a todas as gerações» (Notificação, I, 2).

Naturalmente que, das inúmeras vozes<sup>188</sup> que se colocaram ao lado de Jon Sobrino, ressoa o facto de o teólogo assumir as vítimas como lugar teológico e, como facto maior, não ser sinónimo de negar tudo o demais, já que,

«não se nega a gratuidade da salvação, nem a necessidade de oração e da liturgia, nem a que a plenitude do Reino seja escatológica, nem se reduz Jesus a um simples revolucionário social, nem se nega que Jesus nos redime e salva dos nossos pecados com a sua morte e ressurreição, nem a teologia se converte em sociologia, nem a fé em mera praxis social. O que se afirma é

---

<sup>184</sup> Cfr. Cardedal, *El quehacer de la teología*, 270-271.

<sup>185</sup> Cardedal, *El quehacer de la teología*, 271.

<sup>186</sup> Susin, “O privilégio e o «perigo» do lugar teológico dos pobres na Igreja”, 271-272.

<sup>187</sup> (Notificação, Introdução)

<sup>188</sup> O melhor exemplo é o livro digital distribuído gratuitamente pela Comisión Teológica Internacional de la ASETT: *Bajar de la cruz a los pobres*; nesta obra trinta e oito teólogos/as manifestaram o desapeço pela Notificação dirigida a Jon Sobrino e fizeram, nos seus textos, a apologia do teólogo e da sua obra. Alguns desses textos servem-nos de bibliografia neste estudo.

que sem esta referência aos pobres, nem a fé, nem o evangelho de Jesus, nem a Igreja podem ser plenamente compreendidos e vividos»<sup>189</sup>.

Da Notificação chama-nos, particularmente, à atenção a advertência de que «o lugar eclesial da cristologia não pode ser a “Igreja dos Pobres”, mas a fé apostólica» (Notificação, I, 2). Na verdade, gera-nos alguma perplexidade, pois parece, por um lado, contrapor pobres e fé apostólica; por outro, impor a questão: não farão os pobres parte desta fé apostólica?! García Dávalos surge implacável a defender Sobrino, e faz eco de palavras do Papa Bento XVI na audiência de 28 de março de 2007, onde aludiu a Santo Ireneu, que postulava uma fé da Igreja pública, única e pneumática<sup>190</sup>. Ora, nada disso parece ser omissa na opção pelos pobres; ao invés, julga que «a Fé da Igreja e a tradição apostólica não estão contra uma Igreja dos pobres, entendida como aquela que faz uma “abordagem salvífica” prioritária a favor deles»<sup>191</sup>.

Impõe-se, ainda, fazer uma referência à Resposta de Sobrino à Congregação, na qual deixou claro que não aceita as acusações que lhe foram dirigidas; desde logo porque considera essencial encontrar o “lugar”, a partir do qual possa compreender melhor as fontes, e esclarece que uma coisa é falar de um lugar físico outra é falar de um lugar cultural, já que *ubi*<sup>192</sup> e *quid* não têm o mesmo alcance e, em momento algum quis substituir as fontes pelo lugar<sup>193</sup>. Aliás, da resposta retira-se que a possibilidade de se ter feito essa leitura incomoda o teólogo e, por isso, sublinha:

«Espero que, com estas explicações, tenha deixado ficar claro que a fonte da minha cristologia é sem dúvida nenhuma a fé da Igreja em Jesus Cristo. O lugar não pode substituir a fonte, não pode inventar os conteúdos que provêm da fonte, e não o afirmo de modo algum»<sup>194</sup>.

De resto, pode afirmar-se como consensual que este tomar os pobres como lugar epistemológico e como lugar de revelação de Deus «não incorre em veleidades teológicas ou em propostas erráticas»<sup>195</sup>; ao invés, Tamayo-Acosta defende mesmo que equivale a uma continuidade com a tradição profética. Além disso: é fiel ao magistério.

---

<sup>189</sup> Codina, “Los pobres, la Iglesia y la Teología”, 57.

<sup>190</sup> Cfr. Luis Arturo García Dávalos, “La Apostolicidade de la Opción por los pobres”, in *Bajar de la cruz a los pobres, Cristologia de la liberación*, org. José María Vigil (Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007), 123-124.

<sup>191</sup> García Dávalos, “La Apostolicidade de la Opción por los pobres”, 126.

<sup>192</sup> Com *ubi* Sobrino reporta-se a um lugar físico concreto, por exemplo um seminário, uma faculdade ou a cúria; com *quid* quer referir-se a uma determinada realidade histórica: o mundo do poder ou o da humilhação, o mundo da riqueza ou da pobreza. Cfr. Jorge Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 29-30.

<sup>193</sup> Cfr. Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, 29-31.

<sup>194</sup> Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, 31.

<sup>195</sup> Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la Liberación* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989), 36.

Por ter sido esta uma das questões da referida notificação, foi também sobre ela que os defensores de Sobrino penderam; Luiz Carlos Susin, por exemplo, considera que foi o próprio Concílio Vaticano II a sugerir que os pobres e outras realidades assumissem a categoria de *locus theologicus*. A partir de Porto Alegre expõe: «o Concílio Vaticano II, falando dos “sinais dos tempos”, acentuou decididamente a história e os seus acontecimentos, bons ou trágicos, como um lugar teológico»<sup>196</sup>; por conseguinte «a teologia latino-americana percebeu a história (...) a partir daqueles que não triunfam, mas são sempre submetidos e explorados historicamente – os pobres»<sup>197</sup>. Jon Sobrino admite que o seu propósito de assumir a perspectiva das vítimas está envolto em tremendas dificuldades, que resume assim:

«Os privilegiados de Deus e destinatários primeiros da sua revelação, os pobres e as vítimas, não podem fazer teologia (no sentido em que esta se entende convencionalmente). E os que podemos fazer teologia somos os não-pobres, não-vítimas. Então? Podemos os não-vítimas fazer teologia cristã a partir da perspectiva das vítimas?»<sup>198</sup>

Atentando agora mais concretamente na obra de Jon Sobrino, é evidente que dela resulta que, para o jesuíta, os pobres são verdadeiro lugar teológico. Ele di-lo, veemente, a propósito da passagem Mc 16,7: «a Galileia é o lugar do pobre e do pequeno. E aí, segundo Marcos, o ressuscitado deixar-se-á ver. E por isso é lugar teológico»<sup>199</sup>. Isto, compreendido à luz do pensar sobriniano, eleva-nos a um outro patamar: no pobre, Cristo revela uma outra dimensão da pobreza, não a da vitimização, mas a da gratuidade. Evidentemente, a lógica da gratuidade a presidir à opção sobriniana pelos pobres também abarca as vítimas, mas supera essa perspectiva.

É nos pobres, enquanto lugar e não enquanto fonte, que Sobrino alavanca a sua teologia da misericórdia, a que também chama *intellectus misericordiae* ou *intellectus amoris*, porque considera que ela é, «antes de mais, (...) inteligência da realização do amor histórico aos pobres deste mundo e do amor que nos aproxima da realidade do Deus revelado, a qual consiste (...) em mostrar amor aos seres humanos»<sup>200</sup>. Este *intellectus amoris*, propõe-se «articular na fé, e, portanto teologicamente, os dois princípios fundamentais da revelação bíblico-cristã: a misericórdia e a esperança»<sup>201</sup>; e, assim, a misericórdia assoma como

---

<sup>196</sup> Susin, “O privilégio de o «perigo» do lugar teológico”, 270.

<sup>197</sup> Susin, “O privilégio de o «perigo» do lugar teológico”, 270-271.

<sup>198</sup> Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 19.

<sup>199</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 30.

<sup>200</sup> Sobrino, *El principio-misericórdia*, 70-71.

<sup>201</sup> José Pedro Angélico, “Horizonte teológico e racionalidade teológica. Uma reflexão teológico-fundamental sobre a misericórdia”, *Humanística e Teologia* 37:1 (2016): 141.

«princípio fundamental da racionalidade teológica, miradouro desde o qual se pode contemplar a verdade das relações entre Deus e a humanidade»<sup>202</sup>.

Sobrino desdobra-se em esclarecimentos para que fique clara a sua conceção de teologia como *intelletus amoris*; deseja que ela seja compreendida a partir da fé, da esperança e do amor, mas, nessa tríade, que o amor tenha a primazia<sup>203</sup>.

#### **4. O Princípio-Misericórdia – cerne da vida cristã**

##### **4.1. No princípio estava a misericórdia**

A palavra *princípio* assume, na proposta sobriniana, um duplo sentido: por um lado, quando fala em princípio-misericórdia, facilmente se conclui que Sobrino quer exprimir que não se tratará de um ato isolado no agir, mas antes de um modo consequente e constante de ação. Por outro lado, Sobrino quer aludir também ao relato do Livro do Êxodo, concretamente à passagem Ex 3, 7: «Vi a opressão do meu povo no Egipto, ouvia os seus clamores contra os opressores, olhei aos seus sofrimentos».

Desta feita, assume que «ali Yhavé dá-se a conhecer como um Deus que faz justiça e conduz à liberdade»<sup>204</sup>, e que esse ato libertador e justo está na origem do povo, ou seja, no seu princípio. Jon Sobrino, alinhado com os seus pares, quando posto a refletir sobre as motivações de Deus para libertar um povo oprimido, é perentório a cogitar que «no princípio estava a misericórdia»<sup>205</sup>. Esta leitura do relato do Êxodo é evidentemente marcada, sobretudo e antes de tudo o mais, pela justiça, que corresponde ao modo de ser de Deus. Também assim pensa o nosso autor ao julgar a atitude de Deus como um ato libertador, afirmando que «Deus escuta os clamores de um povo sofredor e, só por essa razão, decide empreender uma ação libertadora»<sup>206</sup>, ainda que aludindo a J. L. Segundo. De resto, como já frisámos, Sobrino nunca se apartou da questão da justiça, tanto assim que é defensor, constatamos, que o relato da libertação do povo do Egipto configura a revelação de um Deus justo, que se compadeceu de um povo que sofria injustamente e, por isso, reagiu com misericórdia, libertando o povo, pois «a misericórdia de Deus não é uma ideia abstrata, mas uma realidade concreta com que

---

<sup>202</sup> Angélico, “Horizonte teológico e racionalidade teológica”, 141.

<sup>203</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericórdia*, 73.

<sup>204</sup> Aguirre e Cormenzana, “Justicia”, 541.

<sup>205</sup> Sobrino, *El principio-misericórdia*, 32.

<sup>206</sup> Sobrino, *El principio-misericórdia*, 33.

Ele revela o seu amor como o de um pai e de uma mãe que se comovem pelo próprio filho até ao mais íntimo das suas vísceras». (*Misericordiae Vultus*)<sup>207</sup>.

Ainda por conta do processo de libertação do povo, não menos importante na tese de Sobrino é a ideia de que, na verdade, o que está em causa não é uma ação de Deus, mas uma reação. Senão, veja-se o que diz a esse propósito, na polémica<sup>208</sup> obra *La fe en Jesucristo*:

«O fundamental, contudo, é que essa ação de Deus é uma reação. Não se trata de que Deus tenha decidido manifestar-se sem mais, nem que tenha usado a opressão de um povo como ocasião para a sua manifestação. Esta supõe algo prévio a que Deus reage. E esse algo é a aflição, os clamores, o sofrimento, a opressão de um povo»<sup>209</sup>.

A esta reação de amor Jon Sobrino chama misericórdia<sup>210</sup>. Mais, se a Palavra no processo criador foi o princípio, para o Jon Sobrino, a salvação das vítimas presidiu ao processo salvífico:

«Assim como, do ponto de vista transcendente-absoluto, dizemos que “no princípio estava a palavra” (Jn1,1) através da qual surgiu a criação (Gén1,1ss.), também de um ponto de vista histórico-salvífico há que dizer que “no princípio estava a misericórdia pelas vítimas, a libertação” (Ex 3)»<sup>211</sup>.

Cumprasse assinalar que também esta leitura do relato do Êxodo assente na justiça gerou controvérsias. Acrescenta-se: o próprio Ignacio Ellacuría reconheceu que «a teologia da libertação foi, com frequência, acusada de ser mais veterotestamentária do que neotestamentária na sua preocupação histórico-política fundamental»<sup>212</sup>. Vejamos, a título de exemplo, a já citada *Instrução* de 1984 da Congregação da Doutrina da Fé que, apoiada na leitura que supra se expôs, se preocupou em reforçar que o sentido primeiro do relato do Êxodo é a eleição do povo e a formação para o culto da Aliança, aventando por isso que «a libertação do Êxodo não pode ser reduzida a uma libertação de natureza prevalentemente ou exclusivamente política»<sup>213</sup> (*Instrução* n.º 3 e 4). Assume, portanto, que Sobrino faz essa redução.

---

<sup>207</sup> Franciscus, «Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia *Misericordiae Vultus*», N.º 6, in *AAS* 107 (2015) 399-420.

<sup>208</sup> Dizemos polémica na medida em que foi uma das merecedoras de reparos por parte da Congregação da Doutrina da Fé.

<sup>209</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 127-128.

<sup>210</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 33.

<sup>211</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 128.

<sup>212</sup> Ignacio Ellacuría, “Historicidade de la salvación cristiana”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 330.

<sup>213</sup> Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, «De quibusdam rationibus “Theologiae Liberationis”», in *AAS*, 76 (1984) 876-909.

No entender de Jon Sobrino, «esta primitiva misericórdia de Deus é a que aparece historizada na mensagem de Jesus»,<sup>214</sup> pois ser misericordioso não é algo ocasional na vida de Jesus, mas um verdadeiro princípio, um modo de ser e estar e, além disto, na perspectiva de Jon Sobrino, deixa também transparecer a forma como o Jesus histórico percebe Deus e os seres humanos.

E, por isto, essa é uma das razões pelas quais Jon Sobrino prefere falar de princípio-misericórdia, esclarecendo:

«por princípio-misericórdia entendemos aqui um amor específico que está na origem de um processo, mas que permanece presente e ativo ao longo dele (...) esse princípio é fundamental na atuação de Deus e de Jesus e deve ser da Igreja»<sup>215</sup>.

Julgamos ser este amor específico a âncora que permite a Sobrino superar a ambiguidade entre pobreza positiva e negativa, entre a justiça e o amor. Propõe um amor específico que é, claramente, um modo de ser pobre. Relembramos: pobre não é sinónimo de vítima. Este amor específico que Sobrino alvitra é um modo de ser, estar e agir permanente, que crê ser fundamental no modo de ser de Deus, no modo de atuar de Jesus e, por isso, a Igreja deve ser e atuar à luz desse amor.

Prosseguindo no pensamento de Sobrino, se a misericórdia faz parte da natureza de Deus e de Cristo e também descreve o ser humano bondoso, «estamos, sem dúvida, diante de algo realmente fundamental»<sup>216</sup> e, por isso, pode e deve ser elevado a princípio. Princípio este que é o mínimo e o máximo, o princípio primeiro e último, pois «não existe nada anterior à misericórdia para a motivar, nem existe nada mais para lá dela para a relativizar ou evitar»<sup>217</sup>.

Obviamente, Sobrino não está a reportar-se apenas às obras de misericórdia, embora também nelas o princípio deva florir. O que está em causa é algo verdadeiramente mais radical: «é uma atitude fundamental perante o sofrimento alheio, em virtude da qual se reage para o erradicar, pela única razão de que existe tal sofrimento e com a convicção de que nessa reação (...) está em causa o próprio ser»<sup>218</sup>, de tal modo que quem vive segundo este princípio realiza em si o mais profundo do ser humano e assemelha-se a Jesus, verdadeiro homem, e a Deus<sup>219</sup>.

Na teologia sobriniana, este princípio-misericórdia toca todas as dimensões do ser humano: «a do conhecimento, a da esperança, a da celebração e, claro, a da praxis» e, tanto

---

<sup>214</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 34.

<sup>215</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 32.

<sup>216</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 35.

<sup>217</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 35.

<sup>218</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 36.

<sup>219</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 37.

em Jesus como no seu Deus, o princípio basilar do Seu ser é a misericórdia. Se toca todas as dimensões do ser humano, então é uma atitude que vai para lá do sofrimento alheio. É uma atitude constante para com o outro, em sofrimento ou não. Enquanto chave de ouro, o que está, verdadeiramente, em causa é a responsabilidade de cada Homem pelos outros Homens, de modo gratuito. Não é algo impraticável, mas «é um caminho de perfeição, não é um caminho para mulheres ou homens perfeitos, logo ventura para todos»<sup>220</sup>.

#### **4.2. Princípio-misericórdia - sinopse da vida do Jesus histórico**

Segundo Jon Sobrino, o princípio mais estruturante na vida de Jesus foi o exercício da misericórdia ou, no dizer de Kasper, «Jesus não se limita a anunciar a mensagem de misericórdia do Pai – também a vive. Vive o que anuncia (...) compadece-se (...) emociona-se (...) identifica-se com os pobres»<sup>221</sup>.

Não é novidade que a misericórdia surge nos evangelhos de modo abundante e, segundo Sobrino, é «algo central em Jesus. Jesus compadece-se de todos aqueles que estão em necessidades»<sup>222</sup>. A título de exemplo, o teólogo alude a Mc 6, 34; mas também à viúva de Lc 7,13 ou aos muitos enfermos que Jesus curou segundo Mt 14, 14; ao leproso de Mc 1, 41, aos cegos de Mt 20, 34 e aos famintos de Mc 8, 2 ou Mt 15, 32. Iluminando ainda mais a singular centralidade, surge o reforço: «esta compaixão veio do mais fundo das entranhas de Jesus e não é só um aspeto da sua psicologia. A misericórdia converte-se num critério de ação, mediação da vontade de Deus, pois Jesus atua segundo os ditames dessa compaixão»<sup>223</sup>. Aludindo ao profeta Oseias 6, 6, Jesus convida a que procuremos aprender o verdadeiro significado da passagem: «prefiro a misericórdia ao sacrifício» (Mt 9,13) e daí se depreende uma visão libertadora de Jesus e da sua mensagem pois «muitos gestos da sua vida acrescentam misericórdia e compaixão à justiça legal, ou substituem-na, o que vem a ser salvífico e libertador para os destinatários»<sup>224</sup>.

Partindo da carta aos Hebreus, onde Jesus é descrito como sacerdote, Sobrino defende que «a realidade de Jesus foi sacerdotal, plenamente sacerdotal, e a única absolutamente sacerdotal»<sup>225</sup>. Defende ainda que, se a carta assim o apelida é porque «vê em Jesus um

---

<sup>220</sup> Carvalho, “As Bem-Aventuranças”, 253.

<sup>221</sup> Kasper, *A Misericórdia*, 86.

<sup>222</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 196.

<sup>223</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 196.

<sup>224</sup> Felicísimo Martínez Díez, *Crer em Jesus Cristo viver como cristão. Cristologia e seguimento* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2007, 896.

<sup>225</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 191.

homem de misericórdia<sup>226</sup>», porque a sente e a pratica. Ele não «Se limita a anunciar a mensagem de misericórdia do Pai – também a vive. Vive o que anuncia<sup>227</sup>».

Sobrino não quer com isto dizer que a misericórdia foi a única coisa a pautar o agir de Jesus, «mas sim é o que está na sua origem e o que configura toda a sua vida, sua missão e seu destino»<sup>228</sup>. Por isso, no item 4.2., usamos o substantivo sinopse para nos reportarmos ao papel central do agir misericordioso de Jesus. Não obstante, o fim último e primeiro deste Seu agir misericordioso é dar a conhecer o Pai. Daí que o Henri Nouwen considere que o preceito mais radical da vida de Jesus seja: «Sede misericordiosos como também o vosso Pai é misericordioso»<sup>229</sup>. O clássico *O regresso do filho pródigo*<sup>230</sup>, revela o seu autor convicto de que «toda a vida e pregação de Jesus esteve orientada para um único fim: revelar o inesgotável e ilimitado amor materno e paterno de Deus e indicar o caminho para deixar que esse amor oriente a nossa vida diária»<sup>231</sup>.

A esperança de Jesus é a dos pobres que a não têm; age em favor dos mais frágeis através da realização de milagres; Jesus alegra-Se com o bem-estar dos pequenos e celebra à mesa com os marginalizados e «a sua partilha da mesa com aqueles que a lei considerava pecadores permite compreender até onde chega a sua misericórdia» (Bula 20). Jesus, vivendo e agindo assim, traz, contudo, uma grande novidade face ao Primeiro Testamento, como bem recorda Kasper: «Ele anuncia a misericórdia divina de forma definitiva e para todos. Jesus abre o acesso a Deus não só a uns quantos justos, mas a todos; no Reino de Deus há lugar para todos, ninguém é excluído»<sup>232</sup>.

Na esteira de Jon Sobrino, a visão que Jesus tem de Deus «é a de um Deus defensor dos pequenos e misericordioso com os pobres»<sup>233</sup>. Logo,

«para Jesus, a misericórdia está na origem do divino e do humano. Deus rege-se segundo esse princípio e devem reger-se os humanos, e a esse princípio se submete tudo o demais. E que isto não é pura reconstrução especulativa vê-se bem na decisiva passagem de Mt 25: quem exercita a misericórdia (...) “salva-se”»<sup>234</sup>.

---

<sup>226</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 196.

<sup>227</sup> Kasper, *A Misericórdia*, 86.

<sup>228</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 37.

<sup>229</sup> Cfr. Henri Nouwen, *O regresso do filho pródigo. Meditações perante um quadro de Rembrandt* (Braga: Editorial A.O., 2013), 158.

<sup>230</sup> Henri Nouwen, *O regresso do filho pródigo. Meditações perante um quadro de Rembrandt* (Braga: Editorial A.O., 2013).

<sup>231</sup> Nouwen, *O regresso do filho pródigo*, 140.

<sup>232</sup> Kasper, *A Misericórdia*, 86.

<sup>233</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 38.

<sup>234</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 38.



## CAPÍTULO 3

### JESUS CRISTO POBRE – PARA ALÉM DA AMBIGUIDADE ENTRE POBREZA NEGATIVA E POBREZA POSITIVA

#### 1. Cristologia e paradigmas cristológicos

Jon Sobrino não escamoteia que o objeto da cristologia, *per se*, é difícil de tratar, pois «confrontar-se com algo que é realmente “mistério” não é fácil, formulá-lo e conceptualizá-lo é ainda mais difícil, e fazê-lo adequadamente é impossível»<sup>235</sup>. Com cristologia queremos exprimir a «reflexão sistemática que, a partir de dentro da comunidade, os crentes fazem sobre Jesus Cristo, com racionalidade histórica e método científico»<sup>236</sup>. Contudo, se toda a fé cristã deve a sua origem a Jesus, temos de nos interrogar, como fez Bernard Lauret: «mas a que Jesus?»<sup>237</sup>.

Esta interrogação, de suma importância para o nosso propósito, remete-nos para os métodos possíveis na cristologia, métodos estes que, em concreto, acabaram por assumir-se como paradigmas cristológicos.

Cogita assim Olegario Cardedal:

«Pode-se começar a falar de Cristo partindo do que aconteceu nos dias de João Baptista até que ascendeu ao céu (...) e chegar até à análise do que Cristo significa hoje na Igreja e na humanidade. Mas também se pode seguir o caminho inverso: a partir do encontro pessoal que a fé hoje torna possível, regressar à história de Jesus na procura da sua origem e fundamento»<sup>238</sup>.

Estas palavras de Cardedal correspondem àquilo a que se vulgarizou chamar cristologia a partir de baixo ou a partir de cima, ascendente ou descendente. De um modo sucinto, e alumiados pela sistematização do parafraseado Cardedal, podemos dizer que o paradigma descendente toma como certo que, só conhecendo o princípio eterno possibilitador a que chamamos *arquê*, é possível chegar à verdadeira identidade de Cristo. O paradigma ascendente, pelo contrário, crê que é possível conhecer Cristo conhecendo a sua origem à luz do contexto familiar, social e cultural em que viveu; bem como os gestos que realizou e o modo como marcou as primeiras comunidades cristãs.

---

<sup>235</sup> Sobrino, *Jesus Cristo Liberador*, 12.

<sup>236</sup> Cardedal, *Cristologia*, 31.

<sup>237</sup> Bernard Lauret, “Cristología Dogmática”, in *Iniciación a la Prática de la Teología II*, ed. Bernard Lauret e François Refoulé (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 247.

<sup>238</sup> Cardedal, *Cristologia*, 17.

### 1.1. Cristologia da libertação. Que paradigma?

Para Jon Sobrino, a reflexão cristológica com a marca da libertação nasce em Medellín; e, ainda que considere que daí não brotou uma autêntica cristologia, reconhece que deu contributos muito significativos<sup>239</sup>. Julio Lois não tem dúvidas que «para a cristologia da libertação o Jesus histórico é o aspeto da realidade totalizante de Cristo que melhor permite o acesso ao Cristo total»<sup>240</sup>. Leonardo Boff dirá que «fazer cristologia a partir do Nazareno é fazer cristologia não só a partir do homem, mas a partir de um determinado homem marcado pela pobreza e pela discriminação social, o Jesus histórico»<sup>241</sup>. Numa linguagem teológica, e na linha do que precedentemente expusemos, diríamos que se trata de uma cristologia a partir de baixo, ou seja, correspondente a um paradigma ascendente, já que

«diferentemente do posicionamento “a partir de cima”, que deriva do Deus Trindade, e mais concretamente do Verbo que se encarna, o posicionamento “a partir de baixo” fixa o seu ponto de partida no destino histórico de Jesus para descobrir nele o Filho de Deus e a revelação de Deus que culmina na ressurreição»<sup>242</sup>.

Sobre o mérito de outros modelos, Jon Sobrino admite que, embora com pontos de partida diferentes, eles dão, certamente, um contributo positivo para a cristologia, mas considera-os limitados e perigosos, em razão do «grave perigo de esquecer Jesus de Nazaré e da dificuldade de recuperá-lo eficazmente se não está presente no ponto de partida»<sup>243</sup>.

Ainda sobre os diferentes pontos de partida da cristologia, Sobrino elogia as chamadas cristologias progressistas, que considera terem feito o esforço de recuperar o Jesus histórico, e remete, obviamente, para uma das suas grandes referências, K. Rahner; este, segundo Sobrino,

«não se cansou de realçar a “verdadeira humanidade” de Cristo e de recusar uma compreensão da encarnação como ocasional visita de Deus a este mundo, disfarçado de humano (...) insistiu em conceber a humanidade de Cristo “sacramentalmente”: Cristo é realmente homem (...) a carne de Jesus é a manifestação concreta de Deus»<sup>244</sup>.

---

<sup>239</sup> Cfr. Jon Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y in cristología*, 3.ª Ed. (Santander: Editorial Sal Terrae, 1982), 18.

<sup>240</sup> Julio Lois, “Cristología en la teología de la liberación”, in *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 230.

<sup>241</sup> Leonardo Boff, “Cristología a partir del Nazareno”, in *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil (Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007), 30.

<sup>242</sup> Lauret, “Cristología Dogmatica”, 253.

<sup>243</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 68-69.

<sup>244</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 69.

Sobrino reconhece, por isso, que a cristologia latino-americana deve muito a estas ditas teologias progressistas que surgiram primeiro na Europa. Mas, a seu ver, as razões pelas quais uma e outra fazem do Jesus histórico o centro da sua cristologia não estão ao mesmo nível. Desta feita, para o jesuíta, a cristologia europeia regressou ao Jesus histórico para O conhecer de modo a ajudar a consciência de que não se trata de um mito<sup>245</sup>. Mas conhecer Jesus, é, em primeiro lugar, deixar-se atrair por Ele e segui-Lo<sup>246</sup>. O cerne da questão não está no sentido da vida do indivíduo, mas no «sem sentido da tragédia da realidade, dentro da qual a vida pessoal adquirirá sentido ou não<sup>247</sup>». Assim, se a cristologia europeia<sup>248</sup> centra a sua preocupação em desmitificar Cristo, a latino-americana procura a «despacificação de Cristo<sup>249</sup>», de modo a que não nos permita esquecer a miséria da realidade. Literalmente, que não possamos estar em paz.

Se, na Europa, Rahner merece o elogio de Sobrino, este considera que, na América-latina, a sua outra grande referência foi quem «com mais radicalidade conceptual expos a necessidade e significado de voltar ao Jesus histórico», falamos, evidentemente, de Ellacuría. Já em 1987, o então reitor da Universidade Centro-Americana entendia que a teologia da libertação não propunha uma separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, mas antes não ser possível o «acesso ao Cristo da fé, senão por meio do Jesus histórico e que este acesso à transcendência de Cristo só foi possível em Jesus pela vida que levou»<sup>250</sup>. Para Ellacuría trata-se de uma recuperação integral da historicidade e, desse modo, lograr-se-á fazer de Jesus o lugar de encontro com a divindade, «por ser Ele mesmo Deus feito homem»<sup>251</sup>. Ellacuría não só fazia a defesa acérrima da cristologia ascendente, como criticava abertamente<sup>252</sup> os que viam nela qualquer possibilidade de interpretação docetista; o que estava, para si, em jogo era uma positividade capaz de superar o positivismo. E isto, a seus olhos, só podia ser louvável e jamais condenável.

## 1.2. O paradigma sobriniano

---

<sup>245</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 74.

<sup>246</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 75.

<sup>247</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 75.

<sup>248</sup> Na obra sobre a qual nos debruçamos, Jon Sobrino admite, no entanto, que na teologia europeia viu surgir vozes alinhadas com o pensamento latino-americano, a propósito da necessidade de voltar ao Jesus histórico. Reporta-se a Moltmann e ao recém-falecido Metz, mas também a Schillebeeckx e Faus. Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 76.

<sup>249</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 75.

<sup>250</sup> Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación”, 10.

<sup>251</sup> Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación”, 10.

<sup>252</sup> Afirma mesmo: «Erra Ratzinger quando vê a cristologia de Sobrino e de outros teólogos da libertação uma presença dominante de Bultmann», Cfr. Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación”, 10.

Admitindo apenas a existência desses dois paradigmas (ascendente e descendente), dúvidas não nos restam de que o que está em causa na teologia sobriniana é uma teologia ascendente, a partir de baixo, isto é, a partir do Jesus histórico. Na obra *Jesucristo Liberador*, o próprio autor admite que, desde o princípio, elegeu «como ponto de partida a realidade de Jesus de Nazaré, a sua vida, a sua missão e o seu destino, aquilo a que se chama o “Jesus histórico”»<sup>253</sup>. Em tom biográfico, reconhece que foi ao trabalhar na sua tese de doutoramento, sobre cristologia, que se encontrou e descobriu (sendo essa uma descoberta que apelida de decisiva) com «o Cristo que não é outro senão Jesus (...) o ideal do reino de Deus»<sup>254</sup>. Em abono desta verdade surge Juan Alfaro, asseverando que o processo reflexivo da cristologia sobriniana não deixa margem para dúvidas: parte do que os evangelhos nos transmitiram sobre a história de Jesus, desde a sua vida até à sua morte<sup>255</sup>.

É interessante e simples a forma como Jon Sobrino coloca a questão clássica do Jesus histórico e do Cristo da fé: «Jesus Cristo é uma totalidade que, dito de forma simplificada, é composta de um elemento histórico (Jesus) e de um elemento transcendente (Cristo)»<sup>256</sup>. Está convicto de que o elemento mais complexo é o transcendente; não obstante, também está seguro de que os primeiros cristãos tiveram de recorrer ao Jesus histórico para Nele alicerçarem a sua fé em Cristo, e tal processo não pode ser hoje dado como concluído. «Esse caminho começou com Jesus de Nazaré. O caminho lógico da cristologia é, pois, o cronológico. Jesus pode ser compreendido como o caminho para Cristo»<sup>257</sup>. O anseio de Sobrino é que este paradigma cristológico permita voltar a Jesus e, à semelhança dos profetas, voltar à fonte de água viva.

Em setembro de 2010, no XXX Congresso de Teologia da Associação João XXIII, em Madrid, Jon Sobrino aludiu a esta necessidade de regressar a Jesus de Nazaré. Fê-lo, primeiro, citando Garaudy que, num encontro com cristãos, terá dito «homens da Igreja, devolvam-nos Jesus (...) é como se nos dissesse: “Vós usastes Jesus como se fosseis seus donos. Mas o pior é que o sequestraram»<sup>258</sup>». Para Sobrino, urge ‘devolver’ Jesus e, antes disso, voltar a Ele. Frisa, por isso, que

---

<sup>253</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 59.

<sup>254</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 13.

<sup>255</sup> Juan Alfaro, “Análisis del libro “Jesús en América Latina” de Jon Sobrino”, *Revista Latinoamericana de Teología* 001 (1984): 104.

<sup>256</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 60.

<sup>257</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 61.

<sup>258</sup> Jon Sobrino, “Recuperar y poner a producir a Jesús de Nararet”, *Revista Latinoamericana de Teología* 082 (2011): 48.

«o mais histórico de Jesus histórico é a sua prática e o espírito com que a levou a cabo. Por práticas entendemos o conjunto de atividades de Jesus para operar na realidade social e transformá-la na direção precisa do reino de Deus»<sup>259</sup>.

Na mesma ocasião, e para ilustrar esta dura realidade de um Jesus descartado, citou Dostoievski que, numa passagem da obra *Os irmãos Karamazov*, coloca o inquisidor a acusar Jesus de ter trazido liberdade em vez de segurança; após isso, diz a Jesus que o vai queimar na fogueira, mas, ao invés, deixa-o ir, redarguindo : «muito obrigada por teres vindo há 1500 anos, mas agora já não precisamos de ti, na verdade estorvas-nos: vai e não voltes mais<sup>260</sup>». Sobrino partilha desta opinião, julga que também hoje Jesus estorva e, para bem de muitos interesses, é bom mantê-Lo à distância.

Jon Sobrino, inconformado com esse ‘sequestro’ a que o Jesus histórico foi sujeito, assume o intento da sua obra *Jesucristo Liberador*: «A finalidade desta cristologia é a de apresentar a verdade de Jesus Cristo a partir da perspetiva da libertação, e este livro mantém-se na linha traçada já há muitos anos»<sup>261</sup>. Sublinha a convicção de que o Jesus histórico só é recuperável por meio dos evangelhos<sup>262</sup>. De acordo com o pensamento de Jon Sobrino, os evangelhos permitem regressar a Jesus, mas o que mais lhe interessa é o modo como o fazem: «narrando a sua vida e o seu destino»<sup>263</sup>. Tal narração, para o nosso autor, não é biográfica, mas pura teologia, pois ao recuperar o Jesus histórico faz-se teologia, e fazer teologia sem recorrer a esse processo histórico parece-lhe inconcebível.

Significante, para Jon Sobrino, é a ideia de que «as narrações evangélicas historizam Jesus polemicamente, não só porque mencionam as polémicas do mesmo Jesus durante a sua vida, mas porque os evangelhos estão centrados em torno de paixão de Jesus<sup>264</sup>», e para o corroborar, cita M. Kähler, com a célebre afirmação: «os evangelhos são um relato da paixão com um longo prólogo<sup>265</sup>». E aproximamo-nos, assim, da dimensão peculiar da cristologia de Jon Sobrino: para ele, como teólogo das fileiras da libertação, a paixão de Jesus é uma verdadeira tragédia que a teologia permitiu converter numa mensagem salvífica e o fim histórico da vida de Jesus surge, hoje, «historicamente muito verosímil<sup>266</sup>» porque, concretamente onde Sobrino vive, há milhares de pessoas cuja morte é em tudo semelhante à de Jesus. As causas dessas mortes e os ímpetos dos carrascos são também muito próximos do ocorrido com Jesus de Nazaré. Portanto, para Jon Sobrino «essas vidas que hoje conduzem a

<sup>259</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 77.

<sup>260</sup> Sobrino, “Recuperar y poner a producir a Jesús de Nararet”, 48.

<sup>261</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 17.

<sup>262</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 86.

<sup>263</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 87.

<sup>264</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 87.

<sup>265</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 87.

<sup>266</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 89.

esse tipo de morte têm, no substancial, a mesma estrutura que a reconhecida na vida de Jesus<sup>267</sup>».

Dissemos que Sobrino leva a cabo uma cristologia a partir de baixo, e assumimos que apenas existem dois paradigmas. Mas, tendo em conta o supradito, deixamos em aberto a questão: talvez a cristologia sobriniana não seja nem a partir de baixo nem a partir de cima. Não será, antes, a partir das vítimas?

## **2. Descer da cruz os povos crucificados**

Jon Sobrino nunca desassocia o seu princípio-misericórdia do propósito de descer da cruz os povos crucificados, tanto assim que, ‘Bajar de la cruz a los pueblos crucificados’ é o subtítulo da obra *El principio-misericordia*. O princípio tem assim um objetivo concreto e definido. Esta linguagem metafórica é incisiva, e pretende remeter-nos para a urgência da proximidade com todos os que sofrem, de modo a erradicar esse sofrimento, bem como as suas causas ou, pelo menos, contribuir para que diminuam.

### **2.1. Dos pobres aos povos crucificados, uma batalha de linguagem**

Na terminologia sobriniana, os pobres vão dando lugar a um outro conceito: povos crucificados. Tal nomenclatura, como outras reflexões de Jon Sobrino, surge pela influência indiscutível que Ignacio Ellacuría teve no seu percurso de vida e, por conseguinte, no seu pensamento. Se Moltmann falava em Deus Crucificado, a Ellacuría, nas palavras de Sobrino, parecia mais urgente<sup>268</sup> falar do povo crucificado.

A 14 de novembro de 2011, em Puebla, Sobrino procura dar a conhecer aos ouvintes<sup>269</sup> a origem do termo ‘povo crucificado’ e recorda que esteve relacionado com a realidade muito concreta de El salvador, nos anos setenta e oitenta e «popularizou-se para descrever cristãmente os horrores (...) da época»<sup>270</sup>. Em 1989 teve lugar o massacre na Universidade Centro Americana, no qual toda a comunidade de Sobrino<sup>271</sup> foi assassinada.

---

<sup>267</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 90.

<sup>268</sup> Cfr. Jon Sobrino, “El principio-misericordia”, 83.

<sup>269</sup> No caso, participantes na Cátedra Ignacio Ellacuría. Análise da realidade latino-americana.

<sup>270</sup> Jon Sobrino, “«El Pueblo crucificado» Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote”, *Revista Latinoamericana de Teología* 085 (2012): 60.

<sup>271</sup> Jon Sobrino escapa da morte porque nessa circunstância espaço-temporal não estava em El Salvador; encontrava-se na Tailândia a substituir Leonardo Boff numa conferência. Porque a sensibilidade feminina a isso obriga, aqui se deixam as palavras de Sobrino acerca desse dia perpetuadas no texto “Compañeros de Jesús (El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños)”, *Revista Latinoamericana de Teología* 018 (1989): 256-257:

Os seis jesuítas e as duas mulheres, brutalmente assassinados às mãos do exército salvadoreño, passaram a ser designados por “mártires da UCA”. Ora, segundo Sobrino, isso conduziu a uma reflexão sobre o vocábulo e o seu significado e a novidade que agora acarretava: já não se tratava apenas de pessoas mortas por causa da fé em Cristo, mas «por seguir Jesus»<sup>272</sup>; o que, naquele lugar concreto, implicava a denúncia da injustiça e a prática da justiça.

Jon Sobrino subscreve, assim, a linha de pensamento de Ellacuría e esclarece que o seu malfadado discípulo, ao falar em povo crucificado, «queria nomear as *imensas maiorias*»<sup>273</sup>. Para Sobrino, trata-se de povos arrebatados de «morte, e não de uma morte natural, mas de uma morte histórica, que assume a forma de *crucifixão*, assassinato, ativa privação histórica de vida, lenta ou rapidamente»<sup>274</sup>. Mais, entende tratar-se de uma morte produto da injustiça, da crueldade e do desprezo, mas não menos importante, do encobrimento, a ponto de concluir que aos povos crucificados se lhes nega «*palavra* e até *nome*, e com isso nega-se-lhes a existência. O povo crucificado não “é”, e com isso, o mundo da abundância impede ou dificulta que “chegue a ser”»<sup>275</sup>.

No parecer de Sobrino, até do ponto de vista religioso, o uso desta expressão é eficaz já que «“cruz” é o tipo de morte de que padeceu Jesus»<sup>276</sup> e, na linha de São Paulo, os povos crucificados completam, na sua carne, o que falta à paixão de Cristo; «são a atual presença de Cristo crucificado na história»<sup>277</sup>.

A propósito deste vocabulário, adotado de Ellacuría, Jon Sobrino admite que não passa de um exercício de linguagem, mas como considera que estamos «imersos numa “batalha da linguagem”»<sup>278</sup> o dito exercício parece-lhe pertinente já que, convenhamos, não tem o mesmo impacto falar de povos em vias de desenvolvimento ou subdesenvolvidos ou em povos crucificados. Na perspetiva sobriniana não é só uma batalha de linguagem, mas

---

«Desde o dia 13 de novembro estava em Hua Hin (...) Bangkok, Tailândia, dando um pequeno curso de Cristologia. Acompanhava pela rádio os trágicos acontecimentos de El Salvador e tinha conseguido falar com os jesuítas por telefone. (...) à última hora da noite de 16 de novembro – seriam as 11 da manhã em São Salvador – um sacerdote irlandês acordou-me (...) e disse-me: “não é certo, mas parece que assassinaram algum jesuíta da UCA, não sei se é o reitor. De Londres informar-te-ão melhor. (...) do outro lado da linha, em Londres, falava-me um grande amigo (...) perguntou-me se estava sentado e se tinha algo para escrever. Disse-lhe que sim e então contou-me o que tinha sucedido. “Assassinaram Ignacio Ellacuría”. Fiquei em silêncio e não escrevi nada, pois já o temia. Mas o meu amigo continuou: “Assassinaram Segundo Montes (...) O meu amigo lia os nomes devagar (...) ia escrevendo esperando que a lista terminasse (...) toda a minha comunidade tinha sido assassinada»

<sup>272</sup> Sobrino, “«El Pueblo crucificado» Ensayo”, 60-61.

<sup>273</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 20.

<sup>274</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 21.

<sup>275</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 21.

<sup>276</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 322.

<sup>277</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 322.

<sup>278</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 25.

também uma batalha pela verdade; daí que seja de suma importância falar, na atualidade, em povos crucificados, pois «pode ajudar a sacudir, para despertar e atuar»<sup>279</sup>.

Jon Sobrino, referindo-se concretamente à pobreza na América Latina, prefere falar de povos crucificados «porque “cruz” significa morte, e morte é aquilo a que estão submetidos de mil maneiras os povos latino-americanos»,<sup>280</sup> e fala de gente crucificada, porque «morrer crucificado não significa simplesmente morrer, mas ser morto»<sup>281</sup>, portanto facilmente se depreende onde Sobrino quer chegar: se há vítimas é porque há carrascos.

## 2.2. O povo crucificado imagem do servo sofredor de Yahvé

Não apenas na obra de Jon Sobrino, mas também na de muitos dos seus pares das fileiras da teologia da libertação, o uso da imagem do servo sofredor de Yahvé é recorrente. Ellacuría, por exemplo, dizia que os povos crucificados são a continuação histórica do servo de Yahvé<sup>282</sup>. Os lugares onde esses povos habitam são massacrados, assassinados e sujeitos a todo o tipo de privações; são, *hic et nunc*, os novos Gólgota. Sobrino afirma categoricamente que, «ao nível descritivo, os cantos de Isaías e os relatos da paixão encontram correspondência com o que acontece no nosso mundo, e o inverso também é verdade»<sup>283</sup>.

No quarto canto do servo, o profeta Isaías esclarece que este servo é «um homem sujeito à dor, familiarizado com a enfermidade» (Is 53,3); eis que, para Jon Sobrino, essa é a condição normal destes povos: passam fome, sofrem doenças e não têm meios para as tratar, o analfabetismo é a realidade cultural de imensas maiorias, não têm emprego... «dor e sofrimento, em suma»<sup>284</sup>. Se o servo não é estimado pelos homens, mas antes desprezado e abandonado<sup>285</sup>, de igual modo, a estes povos tiraram também tudo, até a dignidade<sup>286</sup>. O servo foi sepultado com os ímpios e a sua sepultura ficou situada no meio da dos ricos<sup>287</sup>; este povo crucificado, muitas vezes, nem de sepultura é digno, pois se na antiga piedade a sepultura era o mínimo, a ninguém se negava, «agora o povo crucificado às vezes nem isso tem. É o que

---

<sup>279</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 25.

<sup>280</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 85.

<sup>281</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 85.

<sup>282</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 323.

<sup>283</sup> Jon Sobrino, “Jesús de Galilea desde el contexto salvadoreño Compasión, esperanza y seguimiento a la luz de la cruz”, *Revista Latinoamericana de Teología* 075 (2008): 320.

<sup>284</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 324.

<sup>285</sup> Cfr. Is. 53,3.

<sup>286</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 324.

<sup>287</sup> Cfr. Is. 53,9.



sucede com os desaparecidos, cadáveres deitados em valas comuns, de cemitérios clandestinos»<sup>288</sup>.

Quando o profeta canta que o servo «foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro conduzido ao matadouro» (Is, 53,7), Sobrino aproveita o ensejo para recordar Monsenhor Romero, a fim de o elogiar, porque, como ele, felizmente, nem todos os crucificados morreram desse modo silencioso e sem repercussões. Já o mesmo não se pode dizer dos «75.000 assassinados em El Salvador ou os 100.000 na Guatemala ou as crianças famintas da Etiópia»<sup>289</sup>. Desses nem se sabe o número certo e muito menos os nomes. A este propósito Jon Sobrino fala de Julia Elba e Celina, as duas mulheres que foram assassinadas juntamente com os seis jesuítas da sua comunidade em 1989, para enfatizar que se os nomes delas são conhecidos<sup>290</sup> é porque morreram com os jesuítas, caso contrário seriam mais duas anónimas.

Sobre o servo, o profeta Isaías diz também que não praticou violência nem houve «engano na sua boca» (Is 53,9); mas «que crimes cometeram os indígenas da Guatemala queimados dentro da Igreja de São Francisco (...) ou os camponeses assassinados em Sumpul?»<sup>291</sup>. Estes excertos bastam para a comparação pretendida.

Ellacuría, curvado sobre o mesmo texto, considera que, naturalmente, o povo crucificado não tem consciência desta identificação com o servo sofredor de Yahvé, mas isso não é motivo para negar que o seja; para tal basta mostrar que «reúne objetivamente algumas condições essenciais do servo sofredor para presumir que, se não o é atualmente (...) é (...) o lugar histórico mais adequado da sua realização»<sup>292</sup>.

Jon Sobrino é da mesma opinião e considera que não se pode duvidar de que estes povos crucificados continuam, hoje, a completar na sua carne o que falta à paixão de Cristo<sup>293</sup>.

### 3. Teologia da cruz

Jon Sobrino alude, vastas vezes, a um texto de Ellacuría, escrito em 1977, publicado, *post mortem*, pela Revista Latinoamericana de Teología. Nesse texto<sup>294</sup>, Ellacuría propõe a

---

<sup>288</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 324-325.

<sup>289</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 325.

<sup>290</sup> Mesmo em entrevistas, quando questionado sobre algum aspeto do martírio dos seus companheiros, Jon Sobrino faz sempre questão de acrescentar o nome das duas mulheres, sublinhando que eram seis jesuítas e duas mulheres: Julia e a filha Celina.

<sup>291</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 325.

<sup>292</sup> Ignacio Ellacuría, “El Pueblo Crucificado”, in *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 213.

<sup>293</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 325-326.

salvação a partir da crucifixão de Jesus, de modo a que a Sua ressurreição seja sinal de esperança e futuro para os que vivem, *hodie*, como crucificados. Ou nas palavras do malfadado jesuíta, para os que vivem, na hodiernidade «dias de paixão»<sup>295</sup>. Desta feita, Ellacuría também sugere uma cristologia/soteriologia a partir de baixo, isto é, parte do Jesus histórico, porque «o carácter histórico da morte de Jesus implica (...) que a sua morte teve lugar por razões históricas»<sup>296</sup>. Por esse motivo, no título do texto, Ellacuría alude a uma soteriologia histórica já que se propõe refletir o modo como a ação salvífica de Jesus se realizou e, ademais, pensar o modo como pode ser continuada na história, no hoje, *hic et nunc*, sendo que o ‘aqui e agora’ de Ellacuría é El Salvador, em plena guerra civil, onde os crucificados abundam.

Esta teologia da cruz surgiu no contexto da América-Latina e, evidentemente, é a partir dela que tem de ser compreendida. Naturalmente, quando Sobrino fala em crucificados fá-lo em sentido metafórico, mas porque, como vimos, a linguagem lhe parece importante para melhor transmitir a mensagem; e o que pretende é expressar algo absolutamente fundamental:

«O sofrimento inocente de povos inteiros é visto à luz da cruz, e a cruz de Jesus é vista à luz, ou melhor à sombra, dos povos crucificados. Sobressai aqui o princípio geral hermenêutico da teologia da libertação: situação histórica e revelação divina iluminam-se mutuamente»<sup>297</sup>.

Tenhamos em conta que o Cristo, para a maioria dos latino-americanos pobres, é «o Cristo sofredor, de modo que a semana santa é o momento religioso mais importante do ano e dentro dela a Sexta-feira Santa, e nesta o Enterro do Senhor»<sup>298</sup> e a teologia da cruz remete-nos para a realidade dos povos sofredores, com vítimas e com carrascos, à semelhança do sucedido com Jesus. No direito romano, a morte por crucifixão era a mais grave condenação dos *summa supplicia*, ao nível da decapitação, da fogueira e da entrega às feras e, por isso, era usada nos casos mais graves; para os judeus a morte de madeiro era uma autêntica maldição tanto assim que tinha de se proceder ao sepultamento no mesmo dia não fosse o sangue do crucificado manchar a terra<sup>299</sup>. Ora, foi essa a morte de Jesus, «a mais ignominiosa»<sup>300</sup>; não obstante transformou-se no máximo da solidariedade do Criador para com a criatura.

---

<sup>294</sup> Igancio Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 018 (1989): 305-333.

<sup>295</sup> Ellacuría, “El pueblo crucificado”, 309.

<sup>296</sup> Ellacuría, “El pueblo crucificado”, 316.

<sup>297</sup> Martin Maier, “Teología del pueblo crucificado. En el 70º aniversario de Jon Sobrino”, *Revista Latinoamericana de Teología* 075 (2008): 284.

<sup>298</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 26.

<sup>299</sup> Cfr. Cardedal, *Cristología*, 107.

<sup>300</sup> Cardedal, *Cristología*, 107.

Devemos considerar, para a compreensão deste modelo sobriniano, que «Jesus não terminou a sua vida “cumpridos os seus anos”, mas como uma vítima; e que a ressurreição não consistiu em devolver a vida a um cadáver, mas em fazer justiça a uma vítima»<sup>301</sup>.

Que Jesus morreu violentamente não há dúvidas, por isso lhe chamamos facto histórico; «Ele é uma das vítimas mais emblemáticas da história da humanidade. A sua história é como que o símbolo da história de todas as vítimas»<sup>302</sup>, mas o motivo pelo qual O mataram faz parte da reflexão da chamada teologia da cruz sendo certo que, para Jon Sobrino, «os povos crucificados no Terceiro Mundo são hoje o grande lugar teológico para compreender a cruz de Jesus»<sup>303</sup>. A iluminar a sua reflexão estão os Evangelhos; segundo o autor, deles resulta evidente que o final histórico de Jesus não foi casual, mas antes o culminar de uma perseguição que se vinha agudizando. Quanto aos responsáveis por essa morte, Jon Sobrino refere várias possibilidades, mas interessa-lhe, sobretudo, relevar que se trata de grupos que «têm, direta ou indiretamente, algum tipo de poder: económico, político, religioso, ideológico»<sup>304</sup>. Outra coisa é certa para Jon Sobrino na análise dos textos da paixão: «o povo, as maiorias a quem Jesus se dirigia, não aparece entre os responsáveis pela perseguição»<sup>305</sup>; as causas da perseguição também resultam evidentes na reflexão sobriniana: Jesus viveu denunciando o poder opressor, com essa denúncia atacou-o e, por conseguinte, assumiu a causa das vítimas<sup>306</sup>.

A «fidelidade às “preferências” e às “parcialidades” de Deus é o que conduz Jesus à morte»<sup>307</sup>. Mataram Jesus por causa do seu tipo de vida, pelo que disse e pelo que fez; e, para Jon Sobrino, tal já havia sucedido antes com muitos outros e continuou a suceder depois de Jesus, até à contemporaneidade.

Nesta esteira impõe-se uma nova referência a Ellacuría que se mostrou sempre muito mais interessado em refletir por que mataram Jesus e não tanto por que morreu; isso mesmo fez questão de sublinhar em Madrid, a 19 e 21 de janeiro de 1982, onde proferiu duas conferências sobre a morte e ressurreição de Jesus. Ellacuría dizia, então, que a réplica mais fácil para responder à pergunta por que motivo mataram Jesus, é: porque se meteu na política. Em El Salvador, naqueles terríveis anos 80, também os que se comportaram como Jesus foram perseguidos e assassinados – mal imaginava Ellacuría que viria a morrer nos mesmos moldes, poucos anos depois.

---

<sup>301</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 130.

<sup>302</sup> Díez, *Crer em Jesus Cristo*, 58.

<sup>303</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 254.

<sup>304</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 258.

<sup>305</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 258.

<sup>306</sup> Estas questões são amplamente desenvolvidas por Jon Sobrino; contudo, para o nosso estudo julgamos suficiente esta súmula.

<sup>307</sup> Bingemer, “La teología de la liberación”, 192.

Mataram a Jesus porque estorvava, porque suscitava um movimento de transformação, de verdadeira libertação. Ele intervinha afincadamente no Seu tempo, por onde passava e, por isso, a Sua oposição foi crescendo; afinal apresentava uma visão da vida humana completamente diferente da estabelecida. Jesus embaraçava o poder instituído, como o abraçavam Monsenhor Romero e os jesuítas companheiros de Sobrino assassinados em 1989, em El Salvador, entre os quais se incluía Ellacuría.

D. Pedro Casaldáliga, recentemente falecido, dizia: «Ai dos povos que esquecem os seus mártires»; Sobrino corrobora e acrescenta: «Ai dos humanos e crentes que esquecem o crucificado»<sup>308</sup>. Sobrino entende que os homens e mulheres ‘crucificados’ com quem ele mesmo convive em El Salvador são um lugar privilegiado para «reler o texto sobre o Jesus da Galileia, para compreender melhor a sua vida»<sup>309</sup>. Tanto assim que julga bastar aludir a Monsenhor Romero ou ao Padre Rutilio Grande para dizer que «se parecem não só com o Jesus *evangelizador e profeta*, mas também com o Jesus *Filho de Deus*». Se Pedro disse que Jesus passou fazendo o bem, porque Deus estava com Ele, «“com Monsenhor Romero Deus passou por El Salvador” disse Ellacuría na Universidade Centro Americana, três dias depois do seu assassinato»<sup>310</sup>. Estas considerações importam-nos na medida em que, na doutrina sobriniana, não esquecer Jesus crucificado permite não esquecer os crucificados de agora; e o contrário também é verdade. E porque nos dizem muito todas as considerações biográficas mais íntimas que Jon Sobrino vai apontando nos seus escritos, a propósito do anteriormente anotado, julgamos relevante, se não curioso, refletir no seguinte vestígio enigmático:

«Quando a 16 de novembro de 1989 os jesuítas da UCA foram assassinados fora da casa, o corpo de Juan Ramón Moreno foi arrastado para o interior da residência para um dos quartos – o meu. E na correria caiu um único livro da estante da casa e ficou empapado com o sangue de Juan Ramón. Esse livro era *El Dios crucificado*»<sup>311</sup>.

Para Jon Sobrino o Deus crucificado é um símbolo «da participação real de Deus na paixão do mundo»<sup>312</sup>.

Recordamos que equacionámos a possibilidade de a cristologia de Jon Sobrino assumir um paradigma diferente, nem a partir de baixo nem a partir de cima, mas a partir das vítimas. Essa possibilidade exigiria uma reflexão própria; não obstante equacionamo-la precisamente pelo manifesto adensamento da linguagem utilizada por Jon Sobrino: de pobres, para crucificados e, depois, para vítimas. Mas a teologia da cruz e esta categoria das vítimas

<sup>308</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 299.

<sup>309</sup> Sobrino, “Jesús de Galilea” 318.

<sup>310</sup> Sobrino, “Jesús de Galilea”, 318.

<sup>311</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 300.

<sup>312</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 300.

não nos remeterão para uma lógica sacrificial? Rememoramos ainda que, no primeiro capítulo, dissemos não concordar com uma opção preferencial pelos pobres baseada apenas na questão da justiça, por nos parecer uma opção redutora e aplicável apenas às vítimas, deixando de fora os outros pobres. Porquanto, inclinamo-nos mais para a tese da justiça conjugada com a gratuidade, a alicerçar essa opção. Ora, a cristologia de Jon Sobrino, não obstante ter sofrido um evidente avolumar de linguagem, não nos parece cair nesta lógica sacrificial por aludir a vítimas e por se desenvolver em torno a uma teologia da cruz. Cremos que o que está em causa é tão só a tal batalha da linguagem que Sobrino considera indispensável para mais eficazmente passar a mensagem. Equiparar os pobres de hoje a Jesus vítima e comparar as penas deles à cruz de Jesus serve o propósito de trazer à colação na teologia sobriniana que a cruz é sinal de salvação; da ótica de Jon Sobrino retiramos que Jesus assume a condição de vítima, não a aceita nem a legítima.

### 3.1. Cruz: do escândalo à salvação

Posto a refletir sobre as causas da morte de Jesus e sobre o que dela se pode colher de positivo, Jon Sobrino compreende que «a cruz de Jesus é algo sumamente bom pelos seus efeitos nos seres humanos»<sup>313</sup>. Dito de outro modo: por meio da cruz, Deus salva os Homens do pecado; e vistas as coisas deste prisma, a cruz é sinónimo de salvação. Porquanto, para o jesuíta, tanto é iniciativa de Deus a vida de Jesus como a Sua cruz. E, não é tão escandaloso que assim seja, desde logo, porque a «a última palavra do Novo Testamento sobre a cruz de Jesus é que nela se expressou o amor de Deus»<sup>314</sup>. A cruz é mais uma das formas, pelas quais Deus se revela. O que nos diz ela? Que Deus é «um Deus “connosco” e um Deus “para nós”»<sup>315</sup>. Sobrino está plenamente convicto de que é a partir da cruz real de Jesus que melhor se pode assimilar a sua totalidade, e aí cabe o que disse, o que fez, como disse e como fez. Considera, assim, que «a cruz oferece “arestas” ao contorno de toda a sua vida, sem as quais dificilmente aparece a sua profundidade»<sup>316</sup>; por isso, lê a cruz com um olhar positivo, pese embora «sempre com algo de loucura e escândalo paulinos»<sup>317</sup>. Não obstante, cumpre esclarecer que, quando Sobrino fala na salvação que os pobres trazem e deixam vislumbrar, não defende nenhum «*anselmianismo*, como se o sofrimento fosse necessário»<sup>318</sup>. Sobrino reitera, uma e outra vez, que Deus não exige sacrifício, pois o sacrifício e o sofrimento não

---

<sup>313</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 284.

<sup>314</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 295.

<sup>315</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 296.

<sup>316</sup> Sobrino, “Recuperar y poner a producir a Jesús de Nararet”, 56.

<sup>317</sup> Sobrino, “Recuperar y poner a producir a Jesús de Nararet”, 56.

<sup>318</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 92.

servem, no raciocínio sobriniano, para aplacar a ira divina, mas antes para desarmar o mal pois: «como na cruz de Cristo, também na história se pode unir sofrimento e amor total»<sup>319</sup>. Por conseguinte, afastámos a possibilidade de estarmos perante uma cristologia de cariz sacrificial ou vitimista.

Se há receitas para reconhecer Deus na cruz? Sobrino sabe que não<sup>320</sup>. Mas se a fé permite esse reconhecimento então «havemos de estar dispostos a encontrá-Lo, não só através do positivo, mas também do negativo (...) a descer os crucificados das suas cruzes»<sup>321</sup>; sendo certo que esta disposição não garante que encontremos Deus na cruz, mas sem ela, seguramente, não encontramos. Desta feita, é a partir da teologia da cruz e da luz que dela provem que Jon Sobrino compreende a misericórdia de Jesus, mas também a esperança que Ele suscita e o seguimento que exige, porque, a partir da cruz, julga que se compreende melhor não só toda a vida de Jesus mas também a Sua morte e ressurreição.

Como vimos no primeiro capítulo deste nosso exercício, é frequente encontrarmos, na teologia da libertação, referências a uma vertente positiva e outra negativa da pobreza. Ellacuría, numa perspetiva negativa, como explicámos, em vez de chamar às vítimas da pobreza simplesmente pobres, chama-lhes povos crucificados, querendo com essas palavras referir-se às imensas maiorias «atravessadas pela morte (...) que toma a forma de crucifixão, assassinato, ativa privação histórica da vida»<sup>322</sup>. Ainda assim, Ellacuría também propõe uma leitura positiva destes mesmos povos crucificados, na medida em que considera que trazem salvação e essa salvação é luz<sup>323</sup>, já que o Terceiro Mundo, «nas capacidades positivas do povo viu esperança de libertação (...). A partir do seu sofrimento, o Terceiro Mundo mantém a esperança, que oferece ao Primeiro Mundo sem ela»<sup>324</sup>. Assim, na senda de Ellacuría, Jon Sobrino considera que estes povos crucificados revelam duas vertentes: por um lado são vítimas do pecado do mundo; por outro, são igualmente capazes de conduzir à salvação desse mesmo mundo<sup>325</sup>. O Papa Francisco corrobora: «Os pobres salvam-nos, porque nos permitem encontrar o rosto de Jesus Cristo»<sup>326</sup>.

---

<sup>319</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 96.

<sup>320</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 319.

<sup>321</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 320.

<sup>322</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 20.

<sup>323</sup> Cfr. Sobrino, *Fuera de los pobres*, 22-23.

<sup>324</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 22-23.

<sup>325</sup> Ellacuría, “El Pueblo Crucificado”, 215.

<sup>326</sup> Francisco, “Mensagem para o III Dia Mundial dos Pobres”, 13 de junho de 2019, [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20190613\\_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html).

### 3.2. Os povos crucificados: *eu-aggelion* para a Igreja e para o mundo

Reiteramos que, para Jon Sobrino, o despertar do sono da inumanidade foi consequente e que, em El Salvador, descobriu a misericórdia também como bem-aventurança e como boa notícia, como *eu-aggelion*. *Eu-aggelion* é um termo intimamente relacionado com o reino de Deus na teologia sobriniana, tanto assim que em *Jesucristo Liberador* Sobrino reconhece que se trata de um conceito central nos evangelhos sinópticos e conclui que, neles, a «boa notícia é Jesus, com certeza, mas antes tudo, com lógica prioridade, boa notícia é o que Jesus traz: o reino de Deus»<sup>327</sup>. Mencionamos o reino de Deus porque se trata de um dos temas absolutamente centrais da teologia sobriniana, mas fazemo-lo muito fugazmente porque não é o cerne deste nosso estudo; não obstante, importa-nos agora fazer-lhe menção na medida em que, para Jon Sobrino, este tem de ser anunciado com alegria, com gozo; e são esses sentimentos que o anúncio deve produzir, pois «que o reino de Deus seja *eu-aggelion* significa que deve alegrar os ouvintes»<sup>328</sup>. De modo similar, L. Boff destaca que Jesus não promete utopia, mas topia<sup>329</sup>. Nesta esteira, Jon Sobrino recorda que, na pós-modernidade que vivemos, a utopia foi desprestigiada e desaconselhada; ao invés, os ricos devem procurar a moderação e os pobres bastarem-se com a resignação. Ora, isto, para Jon Sobrino, não é caminho. E recorda D. Pedro Casaldáliga que não se cansava de repetir que «a utopia é necessária como o pão de cada dia»<sup>330</sup>. Em *Fuera de los pobres*, Jon Sobrino é claro, e sublinha que quando fala em utopia não se reporta às propostas de Platão ou Thomas More, já que essas são «*ou-topías* – que não existem, precisamente pela perfeição que supõem, impossível de alcançar»<sup>331</sup>. Sobrino quer reportar-se à utopia do evangelho, que crê ser a mesma da teologia da libertação, aquela que ambiciona uma vida justa e digna para os pobres. Sobrino propõe *eu-topía*, isto é, um lugar bom, não impossível de alcançar. Deseja *topía*, isto é, para esse lugar bom «tem de haver lugar»<sup>332</sup>.

A propósito da alegria e gozo que o anúncio do Reino deve ser capaz de gerar, ocorrem-nos evocarmos um outro revolucionário de ideias, entre nós, Almada Negreiros, quem também constatou que «a alegria é, para os vivos, a coisa mais séria da vida»<sup>333</sup>. Nesta medida, alegria e gozo assume-se, na cristologia sobriniana, como caminho e propósito. Contudo, Sobrino reconhece que em situações de grande sofrimento parece pouco sensato

<sup>327</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 110.

<sup>328</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 110.

<sup>329</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 110.

<sup>330</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 111.

<sup>331</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 111.

<sup>332</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 111.

<sup>333</sup> Expressão usada num discurso proferido por Almada Negreiros, em Lisboa, a 9 de junho de 1932 no, hoje, Teatro D. Maria II, a convite de Amélia Rey Colaço. <http://www.argnet.pt/portal/discursos/abril02.html> (16.09.2020)

falar de alegria; mas, mesmo assim, sabe que isso é possível. Mais: é necessário. Jon Sobrino presencia isso em El Salvador, onde as comunidades, ainda que envoltas nas maiores agudezas, se encontram e reúnem para cantar e celebrar. Desse modo exprimem a alegria de estarem juntos pois, como lhe dizia Gutiérrez, «o que se opõe à alegria não é o sofrimento, mas a tristeza. Nós sofremos, mas não estamos tristes»<sup>334</sup>.

Vimos que entre os povos crucificados e Yhavé, em tudo o que de mal sucede com ambos, a correspondência e similitude é evidente; mas tenhamos presente que, acerca do mesmo servo, Deus também diz que fará dele «luz das nações» (Is 42,6); e, para Jon Sobrino, «essa é a luz que oferece o povo crucificado»<sup>335</sup>. Com isto, o teólogo quer acentuar a salvação que os povos crucificados são capazes de trazer ou, pelo menos, inspirar; sabe que se trata de algo escandaloso<sup>336</sup>, à semelhança do escândalo da cruz. Quer elevar esta capacidade dos povos crucificados, pois considera que neles há valores que não se encontram em mais parte nenhuma; de resto, Puebla também o reconheceu:

«O compromisso com os pobres e os oprimidos (...) ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres, enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e porque muitos deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus».<sup>337</sup>

Sobrino reconhece nos pobres um imenso potencial humanizador capaz de oferecer respostas contra o individualismo, o egoísmo e a opulência. E que é isso senão caminho de salvação?! Na senda sobriniana, os pobres são boa notícia porque capazes de gerar gozo e alegria, mas também porque oferecem esperança, não por ser a única coisa que lhes resta, mas porque a preconizam como modo de ser, estar e agir. Trata-se, então, de uma esperança ativa<sup>338</sup>. Mais, oferecem amor, desde logo, porque estão sempre disponíveis para perdoar os seus opressores. No entanto, Sobrino descarta a possibilidade de aqueles quererem triunfar sobre estes; pois não é, de todo, esse o seu propósito. Por tudo isto são exemplo de humanidade para o ocidente, porque o seu modo de ação afina e pauta-se pela gratuidade, «como a lâmpada do evangelho, iluminam ao seu redor. E assim podem converter-se em sal que dá sabor e em fermento que faz crescer a massa. Isto quer dizer que produzem salvação»<sup>339</sup>. Por fim, mas não menos importante, Jon Sobrino considera que os povos crucificados são portadores de «uma fé, um modo de ser Igreja e uma santidade mais

<sup>334</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 137.

<sup>335</sup> Sobrino, *El principio-misericórdia*, 91.

<sup>336</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericórdia*, 92.

<sup>337</sup> Documento de Puebla, N.º 1147, III Conferência General del Episcopado Latinoamericano, [https://www.celam.org/conferencias\\_puebla.php](https://www.celam.org/conferencias_puebla.php)

<sup>338</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericórdia*, 93.

<sup>339</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 90.



verdadeiros e mais cristãos»<sup>340</sup>. E não cremos, de todo, que esta visão implique uma romantização dos pobres pois, no decurso do nosso refletir, convencemo-nos que não é essa a linha de pensamento de Sobrino. De resto, e de novo nas palavras de Jon Sobrino, este contributo dos pobres representa-se-lhe «mais como uma semente do que como uma árvore frondosa»<sup>341</sup>.

#### 4. Os pobres – primeiros destinatários da Boa Nova

«Fui enviado a anunciar aos pobres a Boa Nova» (Lc 4, 18). Sobrino considera que, nesta passagem, Jesus diz claramente ao que vem e a primeira bem-aventurança confirma-o: «ditos os vós os pobres, porque é vosso o reino de Deus» (Lc6, 20). Mas isto conduz-nos de novo à questão: que pobres?

Dissemos que o princípio-misericórdia permite ultrapassar a ambiguidade entre pobreza negativa e pobreza positiva e essa convicção, nossa e de Jon Sobrino, ao postular tal princípio, alicerça-se no agir de Jesus; na história da sua vida. Sobrino, consciente das inúmeras problemáticas que a definição de pobres levanta, deixa claro que «nos evangelhos não existe, pois, um conceito absolutamente unívoco de pobres em quem pensa Jesus como destinatários do reino»<sup>342</sup>. Não obstante segue convicto de que pobres são os que estão por baixo, os oprimidos, o que quer dizer que não cabe aqui toda a humanidade, mas uma parte específica. E neste ‘estar por baixo’ Sobrino faz caber tanto a pobreza económica como a indignidade moral, dando o exemplo de Zaqueu, que tanto quanto se retira dos Evangelhos cabia nos indignos morais, e não nos pobres materiais<sup>343</sup>. Ora, quando Jesus se apresenta anunciador da Boa Nova aos pobres fá-lo neste sentido mais abrangente.

Se Jesus apresenta os pobres como os destinatários, por excelência, do reino e da Boa Nova que traz, o sumário da sua vida permite concluir que ela foi muito direcionada para estes, pois passou fazendo o bem e «curando a todos os oprimidos pelo diabo» (At 10, 38). Porquanto, o Jesus histórico que os Evangelhos nos dão a conhecer permite-nos conhecer a atividade de Jesus como anunciador, mas também como iniciador do reino. Os milagres, naturalmente, configuram os sinais libertadores mais visíveis, porque são precisamente «sinais da proximidade do reino»<sup>344</sup>; e é assim porque neles os pobres veem salvação. Na obra *La Fe en Jesucristo* Sobrino remete-nos para todos quantos na tribulação recorriam a Jesus, a

---

<sup>340</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 94.

<sup>341</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 94.

<sup>342</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 113.

<sup>343</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 113.

<sup>344</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 123.

fim de que lhes solucionasse problemas da mais variada ordem; e também as mulheres e crianças O seguiam. Dos Evangelhos ecoa, assim, «o impacto positivo que causou o seu modo de ser, e esse impacto é (...) o mais decisivo para poder falar de Jesus como boa notícia»<sup>345</sup>. E o que converte Jesus em boa notícia não é só a Sua humanidade, temos sempre de nos reportar ao «seu modo de ser, sua proximidade, sua honradez, ternura para com o débil. Isso (...) é o que produz ânimo, inspiração e gozo»<sup>346</sup>.

Expusemos que os milagres configuram uma dimensão muito significativa do anúncio, porém para Jon Sobrino «a importância cristológica primeira dos milagres é mostrarem uma dimensão fundamental de Jesus: a misericórdia»<sup>347</sup>. E isto é verdade na medida em que o que move Jesus, antes da realização do milagre, é sempre a dor alheia. Move-o e comove-o. Revolvem-se-Lhe as entranhas<sup>348</sup> e, por isso, reage perante o outro «salvificamente e faz dessa reação algo primeiro e último, critério de toda a sua prática»<sup>349</sup>. Sobrino releva sempre que não se trata de um mero sentimento, mas de uma verdadeira reação. Não se trata de mais uma das virtudes de Jesus. Mas ‘a virtude’, «uma atitude e uma prática fundamental»<sup>350</sup>.

Propusemo-nos dissipar as ambiguidades entre pobreza positiva e negativa e, desta feita, fazemo-lo agora a partir dos milagres realizados por Jesus. Frisamos que os milagres não são obras de misericórdia; é certo que com eles Jesus deu de comer, cuidou de doentes, consolou tristes, corrigiu os que erraram e deu bons conselhos. Os milagres são, sobretudo, obras que mostraram que a libertação é possível. Adaptar isto ao mundo de hoje significa que os milagres de hoje têm de se realizar contra um poder opressor, ou então não deixaremos de estar diante de atos de puro assistencialismo; e remeter para o agir misericordioso de Jesus, a fim de sustentar o seu princípio-misericórdia, implica ir muito além disso. Exemplo desse agir, além dos milagres, é também o facto de os evangelhos nos mostrarem um Jesus a relacionar-se com pecadores; ou seja com pobres não do ponto de vista económico, mas do ponto de vista moral. Jesus come com publicanos, fala com prostitutas e deixa-se tocar por elas, hospeda-se em casa de Zaqueu, conversa com a samaritana que já contava cinco maridos; e em todos estes encontros também resplandece um Jesus misericordioso, porque acolhedor e hospitaleiro. Por isso, também nessas circunstâncias Jesus é boa notícia. Neste caso não é o milagre que liberta, mas a proximidade de Jesus e, com ela, «devolve-lhes a

---

<sup>345</sup> Sobrino, *La Fe*, 304.

<sup>346</sup> Sobrino, *La Fe*, 308.

<sup>347</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 125.

<sup>348</sup> O verbo que descreve a atitude de Jesus é *esplagijnizomai* que deriva do substantivo *esplagijnon* (ventre, entranhas).

<sup>349</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 125.

<sup>350</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 126.

dignidade»<sup>351</sup>; contudo, também isto causa escândalo, porque «o aparentemente justo não saiu justificado e o aparentemente pecador saiu»<sup>352</sup>.

Importa também que aqui aludamos às parábolas do reino, pois ajudam ao nosso propósito. Por elas, Jesus procura trazer ao de cima a situação dos débeis e comportam sempre uma mensagem positiva. Jon Sobrino repara que, muitas vezes, Jesus contrapõe dois tipos de pessoas e, ao relatar o agir dessas duas pessoas, os adversários de Jesus identificam-se sempre com o ‘outro’, isto é, aquele que acaba ultrapassado pelo publicano ou pela prostituta na entrada no reino de Deus. O teólogo considera que estas parábolas são autênticas sacudidelas de consciência a fim de chamar a atenção para o essencial: ser misericordioso com o necessitado e a esse atender primeiro. E disto depende tudo, e neste tudo cabe a salvação definitiva. Poderíamos, evidentemente, lançar mão de vários exemplos, mas cremos que a parábola do rico e do pobre Lázaro<sup>353</sup> cumpre de modo eficaz o nosso propósito. González Faus põe a tónica no que nos interessa destacar:

«Não se diz que o Glutão foi mau, nem é apresentado a maltratar Lázaro, mas apenas “fazendo a sua vida” alheio a ele. Também não se diz que Lázaro fora um escriba piedoso (...) mas apenas que passava fome»<sup>354</sup>.

De algum modo, as posições dos intervenientes parecem já condicionar o juízo de Deus antes mesmo de se apresentarem as suas condutas. Mas o que nos importa reter é que Lázaro não se salva por ser pobre e o rico não é condenado por ser rico. É a atitude que salva um e que condena outro. O que promove a condenação do rico não é o dinheiro, mas a avareza. Aliás encontramos nos evangelhos exemplos positivos de pessoas avantajadas, como José de Arimateia). Tivesse o rico agido misericordiosamente com Lázaro e partilhado com ele muito do que tinha (e que lhe sobrava) e agiria como pobre, em sentido positivo. Logo, o seu agir era pautado pelo princípio-misericórdia porque se mostrava responsável por aquele seu próximo. Mas nem depois da morte e das tormentas do inferno o rico deixou de olhar Lázaro como alguém inferior a si e nunca como seu próximo. Ou seja, para alcançar o reino não era imperativo que o rico dissipasse a sua riqueza, mas era imperativo que se fizesse pobre com espírito diante daquele Lázaro e de outros Lázaros, mas «o rico avarento era, já neste mundo, um homem de coração vazio»<sup>355</sup>. Iteraremos esta reflexão.

---

<sup>351</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 134.

<sup>352</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 134.

<sup>353</sup> Não por acaso Jon Sobrino, como supra citámos, chama aos pobres de hoje ‘Lázaros’.

<sup>354</sup> González Faus, “La «filosofía de la vida» de Jesús de Nazaret”, *Revista Latinoamericana de Teología* 013 (1988): 39.

<sup>355</sup> Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 274.

#### 4.1. A prática com espírito no Jesus histórico

Quando nos detivemos na sinopse da vida de Jesus expressámos que considerávamos o exercício da misericórdia o princípio mais estruturante na Sua vida. Sobrino defende que o mais histórico na vida de Jesus não é apenas a Sua prática, mas o espírito com que a levou a cabo<sup>356</sup>. Para o nosso autor, cabe a honradez com a realidade, a parcialidade perante os débeis e uma misericórdia fundante e estruturante<sup>357</sup> isto é, Jesus fez-se pobre vivendo próximo dos pobres, e, com a parábola do rico e do pobre Lázaro, quer justamente despertar-nos, porque ela é «uma exortação ao amor que devemos dar agora aos nossos irmãos pobres e à responsabilidade que temos para com eles, tanto em larga escala na sociedade mundial, como no âmbito mais restrito da nossa vida de todos os dias»<sup>358</sup>.

Se a misericórdia é estruturante no Seu agir, o centro da Sua vida é o reino de Seu Pai, pois «a vida de Jesus foi uma vida des-centrada e centrada à volta de algo distinto de si mesmo»<sup>359</sup>. Já mencionámos que, a fim de não nos desviarmos do objeto do nosso estudo, não nos deteremos em profundas reflexões acerca do reino e da compreensão que Jon Sobrino possui dele; mas, interessa-nos deixar preclaro que, para o autor, o reino é dom e dom puro de Deus, «que não pode ser forçado (...) a vinda do reino está pois, envolta em gratuidade, Deus vem por amor gratuito»<sup>360</sup>. Convém ressaltar que gratuidade e ação do Homem não são incompatíveis. Com isto queremos afirmar que, não obstante o reino ser dom, porque dado gratuitamente, o seu anúncio, na linha de Pannenberg, remete o Homem para o último, já que ter confiança na sua chegada é condição para dele participar.

Desta feita, quem se revê na prática de Jesus há de procurar seguir-lhe o exemplo: «uma vida de serviço, de perdão, de misericórdia, de amor»<sup>361</sup>. Isto é viver segundo o princípio-misericórdia, sendo pobres com espírito pois, segundo Ellacuría,

«a tradução real dos pobres de espírito é a de “pobres com espírito”, isto é, pobres que assumem a sua pobreza real em toda a sua imensa potencialidade humana e cristã desde a perspectiva do reino (...) há que encarnar e historizar o espírito de pobreza e há que espiritualizar e consciencializar a carne real da pobreza»<sup>362</sup>.

Ser pobre não tem, por isso, necessariamente, de assumir uma conotação negativa. Viver com espírito de misericórdia e de amor é viver pobre positivamente, se assim não fosse

---

<sup>356</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 77.

<sup>357</sup> Cfr. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 78.

<sup>358</sup> Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 274.

<sup>359</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 95.

<sup>360</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 107.

<sup>361</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 157.

<sup>362</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 169.

os não-pobres não participariam do reino. O reino é para os pobres na medida em que são pobres, mas também o é para os não-pobres na medida em que descem os pobres das suas cruzes, os defendem e se solidarizam, com eles estabelecendo uma «relação real»<sup>363</sup>.

## 5. Civilização pobreza

Quando posto a refletir sobre a pobreza, sobre as suas causas e sobretudo sobre a forma de a eliminar, Jon Sobrino recorre, frequentemente, ao pensamento de Ellacuría, que propõe uma ‘civilização da pobreza’, conceito que, pela sua evidente ambiguidade, obriga Sobrino a tecer esclarecimentos:

«Ellacuría não pretendia, obviamente, a pauperização universal. Se falou da civilização da pobreza foi para a contrapor à civilização da riqueza. Mundo configurado pecaminosamente pelo dinamismo capital-riqueza é necessário suscitar o dinamismo contrário que o supere salvificamente»<sup>364</sup>.

Esta proposta de Ellacuría cruza-se com o previamente exposto: não se pretende a pobreza generalizada e, por isso, Jesus não condena o rico por ser rico, mas pela sua atitude, pela sua falta de compaixão para com o próximo que, no caso, era Lázaro. Ora, o propósito da teologia da libertação, quando nos remete para a já citada utopia assente numa pobreza positiva, é justamente a luta por esta civilização. Importa, ainda, salientar que, do mesmo modo que não se pretende pauperização universal, também não se pretender esconder a pobreza quando ela existe, e existe, obviamente, em todas as sociedades, e que não se escamoteie o que é evidente: não haverá justiça social nem a misericórdia será exercida consequentemente enquanto houver Lázaros a jazer às nossas portas<sup>365</sup>. Por ocasião do Jubileu das pessoas socialmente excluídas, a 13 de novembro de 2016, Francisco também recordou aquele Lázaro de Lucas para lembrar os de hoje, frisando na homília: «Como nos faz mal fingir que não nos damos conta do Lázaro que é excluído e descartado (...) não se pode estar tranquilo em casa, enquanto Lázaro jazer à porta; não há paz em casa de quem está bem, quando falta justiça em casa de todos»<sup>366</sup>.

A civilização da pobreza, alavancada no princípio-misericórdia, ainda que pareça utópica, é uma civilização à imagem do bom samaritano que age num dinamismo gratuito. E é

---

<sup>363</sup> Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 170.

<sup>364</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 34.

<sup>365</sup> Cfr. Franciscus, «Carta Apostólica Misericordia et Misera», N.º 21, in *AAS*, 108 (2016) 1311-1327.

<sup>366</sup> Francisco, “Homília do Jubileu das Pessoas Socialmente Excluídas”, 13 de novembro de 2016, [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20161113\\_giubileo-omelia-senza-fissa-dimora.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161113_giubileo-omelia-senza-fissa-dimora.html).

com o intento de fomentar esse tal dinamismo que Ellacuría formulava a tese, nos termos da qual a civilização da pobreza há de «recusar a acumulação de capital como motor da história (...) e faz da satisfação universal das necessidades básicas o princípio de desenvolvimento e de crescimento»<sup>367</sup>. Trata-se de uma civilização de inspiração cristã, que tem como objetivo erradicar o sofrimento dos pobres e não apenas propô-lo teoricamente. Reiteramos: com isso não se almeja a pauperização universal, como esclarece Sobrino; e repetimos, porque julgamos que, erroneamente, a teologia da libertação é vista, por muitos, a partir desse prisma. O que se pretende é tão-só, e é tanto, suscitar a energia contrária e que podemos dizer ser sinónimo de agir com base no princípio-misericórdia, sendo pobres com espírito.

A fim de, mais e melhor, justificarmos a ideia de que a pobreza pode e deve ser lida também com um olhar positivo capaz de fortalecer a pretendida civilização pobreza, socorremo-nos, ainda, do pensamento de Jacques Derrida. Este arbitra que os pobres são capazes de romper com um sistema instaurado, pois «acabam por representar os deuses ou os mortos. Ocupam o lugar da morte ou do espírito, do que regressa, ou seja, de uma ameaça sempre iminente»<sup>368</sup>. João Manuel Duque, na senda de Derrida, considera que a pobreza pode revelar a vulnerabilidade como um verdadeiro poder «que tudo acolhe como dádiva e assim revela o paradigma da gratuidade como alternativa aos paradigmas da eficácia e da rentabilidade»<sup>369</sup>.

Esta tese de Derrida vai de encontro à ideia apresentada no início deste exercício, nos termos da qual, a superação da pobreza terá sempre de assentar num exercício gratuito e, jamais, numa lógica retribucionista. Segundo Derrida, a economia compreende, sem dúvida, dois predicados ou valores semânticos: lei (*nomos*) e casa (*oikos*), sendo que *nomos* não significa apenas lei em sentido geral, mas também em sentido de distribuição (*nemein*); ou seja, a lei como participação<sup>370</sup>. Com isto, Derrida, tal como Sobrino, quer acentuar que à economia está sempre subjacente a ideia de intercâmbio, de circulação e de retorno. Mas, pergunta Derrida: «O dom, se é que existe, não será acaso também aquele mesmo que interrompe a economia?»<sup>371</sup>. O pensador franco-argelino, de que ora nos socorremos, alvitra, assim, que para haver dom, aquilo que é dado no dom não pode regressar ao doador, e se regressar, então não chegou a haver dom!<sup>372</sup>. Para que o exercício do dom se verifique como tal, não pode haver lugar a «reciprocidade, devolução, nem intercâmbio, nem contra-dom ou

---

<sup>367</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 34.

<sup>368</sup> Jaques Derrida, *Donner le temps 1: La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 176.

<sup>369</sup> João Manuel Duque, «A vulnerabilidade do Humano. Os idosos ou os pobres da Europa», texto inédito.

<sup>370</sup> Derrida, *Donner le temps*, 17.

<sup>371</sup> Derrida, *Donner le temps*, 18.

<sup>372</sup> Cfr. Derrida, *Donner le temps*, 18.

dívida»<sup>373</sup>, isto porque se o donatário devolve o dom ao doador não houve, efetivamente, dom. Em última instância, o que Derrida quer sublinhar é que o dom, para o ser, não pode sequer ser reconhecido como tal, já que a mera identificação do dom como dom, a seu ver, parece-lhe destruí-lo. Afirma Jacques Derrida: «Em última análise, o dom como dom não deve aparecer como dom, nem para o donatário nem para o doador»<sup>374</sup>. Destarte, na civilização pobreza sonhada por Sobrino, o dom não se apresenta como dom, nisso consiste também o princípio-misericórdia, e, desse modo, preside a gratuidade que, nas recentes palavras de Francisco,

«é a capacidade de fazer algumas coisas, pelo simples facto de serem boas, sem olhar a êxitos nem esperar receber imediatamente algo em troca (...) Quem não vive a gratuidade fraterna, transforma a sua existência num comércio cheio de ansiedade: está sempre a medir aquilo que dá e o que recebe em troca». (FT 139-140).

Ou seja, vive uma economia utilitarista. Marcel Mauss<sup>375</sup>, grande influência do supracitado Derrida, diz precisamente que a lógica do dom é a chamada lógica anti-utilitarista.

Sem desvalorizar a dimensão pérfida da pobreza, isto é, dos que vivem sem os mínimos dos mínimos, ou melhor, que sobrevivem com os mínimos, o sonho de uma civilização pobreza, alimentada pelo exercício consequente da misericórdia, afigura-se-nos perfeitamente compaginável com a leitura de Derrida acerca da pobreza. O filósofo considera que é o dever e a responsabilidade que nos vinculam ao outro; e responsabilidade implica uma resposta e a única possível diante do outro, para Derrida, (ainda que sob a influência de Emmanuel Levinas), é: «Eis-me aqui»<sup>376</sup>. Porque,

«o humano é, antes de tudo, um sujeito de responsabilidade. Essa responsabilidade é um acontecimento, no tempo, de resposta a uma exigência dada. Essa exigência dá-se, precisamente, na presença real, corpórea e por isso incontornável do outro vulnerável. O corpo vulnerável do outro – como presença real da sua vulnerabilidade “espiritual” – instaura no tempo e no espaço uma exigência que cria, a cada momento, a humanidade: a exigência de uma resposta ética, precisamente a resposta da responsabilidade por alguém – por aquele ou por aquela que está perante mim, naquele momento e naquele lugar»<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> Derrida, *Donner le temps*, 24.

<sup>374</sup> Derrida, *Donner le temps*, 26.

<sup>375</sup> Esta teoria do Dom foi desenvolvida de uma forma pioneira, em 1924, na obra Marcel Mauss, «Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», e que se encontra na coletânea *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1999.

<sup>376</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Barcelona: Editorial Paidós, 2006), 55-56.

<sup>377</sup> Duque, «A vulnerabilidade do Humano».

## 5.1. Civilização pobreza – sonho e lanterna para a Igreja

No segundo texto que compõe a obra *El principio-misericordia*, Sobrino reflete sobre «as “outras” notas da Igreja»<sup>378</sup> e parar para pensar nisto afigura-se-lhe logo «algo chocante e muito necessário»<sup>379</sup>; pois admitir a necessidade de outras notas para a Igreja equivale a concluir que uma, santa, católica e apostólica não são suficientes para que se veja a verdadeira Igreja de Jesus. Assim, Sobrino entende que as tais outras notas em falta, uma vez logradas, tornarão a Igreja mais parecida com Jesus<sup>380</sup>. E esclarece em que consiste isto de ser parecida com Jesus:

«É reproduzir a estrutura da sua vida (...) isto significa *encarnar-se* e ser carne real na história real. Significa levar *a cabo uma missão*, anunciar a boa notícia do reino de Deus (...) e denunciar a espantosa realidade do anti-reino (...) carregar com o pecado do mundo (...) significa, por último, ressuscitar (...) oferecendo vida aos semelhantes, esperança e alegria»<sup>381</sup>.

Naturalmente, o princípio-misericórdia que Jon Sobrino propõe que todos, enquanto humanidade, postulamos, há de configurar também a Igreja. Com o Papa Francisco esse propósito ganhou um fôlego novo; de resto, basta atentar no mote que escolheu para o seu pontificado, *miserando atque eligendo*, inspirando-se numa homília de São Beda.

Francisco, tal como Sobrino, apela ao exercício consequente da misericórdia, não a uma prática pontual, ideal para amenizar consciências, mas como princípio, pois afigura-se-lhe a «arquitrave que suporta a vida da Igreja» (MV 10). Cremos que Francisco nos convida não só ao exercício da misericórdia, mas a viver segundo o princípio-misericórdia, pois alerta que ela «não se pode reduzir a um parêntesis na vida da Igreja, mas constitui a sua própria existência»<sup>382</sup>.

Jon Sobrino, sempre mais radical, afirma mesmo que, se não for a misericórdia a presidir à atuação da Igreja, todas as demais coisas serão irrelevantes e até perigosas<sup>383</sup>. Sobrino apresenta então os traços do princípio-misericórdia, que devem sobressair na Igreja, e enceta a exposição propondo «uma Igreja des-centrada pela misericórdia»<sup>384</sup>, o que faz com que, em pleno pontificado de Francisco, nos venha à memória a Encíclica *Evangelii Gaudium*<sup>385</sup>. Se Francisco sonha com uma Igreja em saída, Sobrino estava certo, já em 1990, defendendo que «o exercício da misericórdia é o que põe a Igreja fora de si mesma e num

<sup>378</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 31.

<sup>379</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 31.

<sup>380</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 31.

<sup>381</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 32.

<sup>382</sup> Franciscus, «Carta Apostólica Misericordia et Misera N.º 1», in *AAS*, 108 (2016) 1311-1327.

<sup>383</sup> Cfr. Sobrino, *El principio-misericordia*, 39.

<sup>384</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 39.

<sup>385</sup> Franciscus, «Exortação Apostólica Evangelii Gaudium», in *AAS*, 105 (2013) 1019-1138.



lugar bem preciso: ali onde acontece o sofrimento humano»<sup>386</sup>. Sobrino sabe, sentiu-o na pele, que esse não é um lugar confortável para aquela que apelida de «igreja institucional»<sup>387</sup>. Ademais, Jon Sobrino exprime muito claramente que, na sua opinião, a pobreza foi secundarizada pela Igreja; e, de mãos dadas com o pensamento de Metz, conclui que a Igreja parece esquecer que «o primeiro olhar de Jesus não se dirigia ao pecado dos outros, mas ao seu sofrimento»<sup>388</sup>; o que Metz queria dizer, e que Sobrino subscreve é que,

«A inquietante pergunta pela justiça para com o inocente que sofre (...) se transformou com demasiada rapidez na pergunta pela salvação dos pecadores (...) o cristianismo passou a ser, de uma religião sensível a todo o sofrimento, uma religião sensível a todo o pecado»<sup>389</sup>.

Para o jesuíta, só quando a Igreja for capaz de sair de si mesma se descentrará e só quando a salvação tiver mais peso que o pecado é que a ela se assemelhará «em algo sumamente fundamental a Jesus»<sup>390</sup>. Tal augúrio, acreditamos, só é possível pelo exercício consequente da misericórdia, a tónica deixará de estar apenas na erradicação do pecado e passará a estar também na erradicação do sofrimento Humano.

Mas o que quer Sobrino dizer com um exercício consequente da misericórdia? Sobrino é perentório ao afirmar ser por este exercício que reside a diferença entre fazer obras de misericórdia e pautar-se pelo princípio-misericórdia. Jon Sobrino entende e sente pelos seus *modus vivendi et modus operandi* quotidianos e em El Salvador, que realizar obras de misericórdia, como puro assistencialismo, é fácil à Igreja.

Mais sabe que tal exercício é tolerado pelos ricos e pelos opressores. Mas, quando se trata de «denunciar os salteadores que produzem vítimas, desmascarar a mentira com que cobrem a opressão e animar as vítimas a libertarem-se deles»<sup>391</sup>, essa Igreja já não é consentida. Se se atreve a fazê-lo, deixando-se pautar pelo princípio-misericórdia, então, a perseguição é inevitável. Assim aconteceu a Monsenhor Romero que, mais do que se deixar guiar pela misericórdia, permaneceu firme e tomou-a por princípio.

O exercício consequente da misericórdia incitará a que a vida digna e justa deixe de ser utopia e se concretize, e só vivendo a misericórdia como princípio, como dom e com base na lógica da gratuidade, isso será alcançável. Essa é, para Sobrino, a utopia do Evangelho; modesta, é certo, mas humana e urgente: «que a vida justa e digna dos pobres chegue a ser

---

<sup>386</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 39.

<sup>387</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 39.

<sup>388</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 48.

<sup>389</sup> Johann Baptist Metz, “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso”, *Revista Latinoamericana de Teología* 055 (2002): 28.

<sup>390</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 40.

<sup>391</sup> Sobrino, *El principio-misericordia*, 42.

uma realidade, de modo que a crueldade muito real do seu sofrimento não tenha a última palavra<sup>392</sup>». De novo tomamos a liberdade de invocar a nossa sensibilidade feminina, porque é gratificante sabermos que outras vozes se unem à de Jon Sobrino, em busca «de uma vida limpa/e de um tempo justo». Trazemos, de novo ao presente o contributo poético que Sophia de Mello Breyner ofereceu em defesa do espantoso sofrimento do mundo, num dos seus poemas-hino de amor pelas coisas sensíveis:

Esta gente cujo rosto  
Às vezes luminoso  
E outras vezes tosco

Ora me lembra escravos  
Ora me lembra reis

Faz renascer meu gosto  
De luta e de combate  
Contra o abutre e a cobra

Pois a gente que tem  
O rosto desenhado  
Por paciência e fome  
É a gente em quem  
Um país ocupado  
Escreve o seu nome  
E em frente desta gente  
Ignorada e pisada  
Como a pedra do chão  
E mais do que a pedra  
Humilhada e calcada

Meu canto se renova  
E recomeço a busca  
De um país liberto  
De uma vida limpa  
E de um tempo justo<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 111.

<sup>393</sup> Sophia de Mello Breyner Andresen, “Esta gente”, In *Geografia*, (Lisboa: Assírio & Alvim, 2014).

## CONCLUSÃO

Depois do percurso que fizemos, à sombra do pensamento de Jon Sobrino, resulta-nos evidente que a marca indelével que Jesus deixou na humanidade foi, justamente, o exercício consequente da misericórdia. Não obstante, aparentemente, correu mal, socorrendo-nos de Albert Camus, quando se refere a Jesus assim: «Na história da humanidade houve um momento em que se falou (...) de misericórdia, mas durou pouco tempo, menos de três anos, e a história acabou mal»<sup>394</sup>.

Julgamos que a proposta de Jon Sobrino consiste, precisamente, em mostrar ao mundo de hoje que o exercício consequente da misericórdia não tem de ‘correr mal’. Na verdade, como vimos, Jon Sobrino não partilha dessa opinião, na medida em que considera tanto os gestos de Jesus, os milagres por si realizados, como a Sua morte e crucifixão, partes integrantes de um projeto salvífico maior e inteiro. Também a cruz é revelação e boa notícia, já que, depois da morte na cruz, Deus faz justiça ao Filho injustiçado, através da ressurreição, animando os crucificados deste mundo. A estes chegará a justiça pois, olhando a cruz, o único a fazer é «aceitar que Deus está na cruz, impotente como as vítimas, e interpretar essa impotência como o máximo de solidariedade para com elas»<sup>395</sup>. Esta é a maior prova do amor de Deus pelas vítimas.

Aos que não sentimos na pele as agruras de uma vida sem mínimos dignos, «ainda que não sejamos perseguidos nem estejamos ameaçados de morte, unimos o nosso destino e damos abrigo aos que são perseguidos e ameaçados de morte»<sup>396</sup>. Destarte, cumpre-nos fazermos-nos pobres com espírito. Essa é uma maneira de dar sentido à cruz e à morte, tomando-as por solidariedade e amor com os crucificados dos nossos dias; ajudando-os a «viver como ressuscitados (...) e ter a esperança das vítimas de que Deus triunfará sobre as injustiças»<sup>397</sup>.

À questão como se vive, hoje, como ressuscitado? Sobrino responde assim:

«Se caminharmos na história, tentando descer da cruz os crucificados, mostrando ternura para com as vítimas desprezadas e silenciadas, se caminharmos com humildade e silencio (...) quiçá, a partir de dentro, possamos deixar que o mistério último, Deus, configure a nossa vida. E quiçá tenhamos a esperança de que no final do caminho nos encontremos com esse Deus na comunidade dos ressuscitados»<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> Enzo Bianchi, “A misericórdia na Bíblia”, *Humanística e Teologia* 37 (2016): 26.

<sup>395</sup> Jon Sobrino, *El principio-misericordia*, 25.

<sup>396</sup> Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, 132.

<sup>397</sup> Sobrino, *La fe*, 36-37.

<sup>398</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 139.

Como é isto possível? Por meio do exercício do princípio-misericórdia; um modo de ser, estar e agir preconizado pelo dom e pela gratuidade, como o foi o viver e o agir de Jesus. Compreendemos, assim, o sentido das palavras de Camus: os Homens não foram capazes de receber a mensagem exigente de Jesus porque o exercício consequente da misericórdia é escandaloso, porque exigente! E é-o na medida em que é contrário ao nosso modo natural e humano de agir perante o pecado e as faltas dos outros. Somos até capazes de perdoar, mas sempre depois de aplicada a pena correspondente ao delito, ou seja, a justiça retribucionista é-nos mais fácil e cómoda. Ora, o que Jon Sobrino propõe é precisamente este exercício de sairmos da zona confortável, de sairmos de nós mesmos e de nos fazermos próximos do outro. «Fazer misericórdia é sempre chegar até ao outro no seu sofrimento, e não olhar para ele com sentimentos bons ou de piedade»<sup>399</sup>, é colocá-la em prática no mais pequeno gesto, todos os dias da nossa vida, como se de um voto se tratasse. Isto é um princípio. E, neste sentido, ele está ao alcance de todos.

Consciente da miséria que assola o mundo, miséria esta que se manifesta nos famintos e sedentos, nos analfabetos, nos emigrantes, nos doentes, nos refugiados, nos presos e em tantos outros ‘lugares’, o Papa Francisco, ainda que sem se reportar ao vocábulo princípio-misericórdia, coloca-o em uso do repto, dizendo que a misericórdia «impela a arregaçar as mangas para restituir dignidade a milhões de pessoas que são nossos irmãos e irmãs, chamados connosco a construir uma “cidade fiável”» (*Misericordia et Misera* N.º 18). Francisco apela, assim, a uma cultura de misericórdia<sup>400</sup> pois crê que ela

«é fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o acto último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado» (*Misericordiae Vultus*).

Cristalizamos este nosso exercício, com a palavra de Francisco. Fizemo-lo porque cremos que, no seu pontificado (em tudo o que ele implica), a teologia sobriniana tem eco. Sabemos que Francisco, natural da américa-latina e também jesuíta, nunca esteve nas fileiras da teologia da libertação, sempre se reviu mais na chamada teologia do povo<sup>401</sup>, muito influenciado por Juan Carlos Scannone. Ainda que formados por escolas diferentes, julgamos ser muito mais o que os une do que o que os separa, pese embora o estilo de Jon Sobrino:

<sup>399</sup> Bianchi, «Jesus, narrativa da misericórdia de Deus», 28.

<sup>400</sup> Cfr. Francisco, *Misericordia et Misera* N.º 20.

<sup>401</sup> A versão da teologia da libertação mais difundida na Argentina; nem liberal nem marxista.

«sistemático, às vezes redundante e cheio de expressões provocatórias e lapidárias»<sup>402</sup>. Fizemo-lo também porque, mesmo no termo deste nosso exercício reflexivo, o Papa Francisco traz à luz a Encíclica *Fratelli Tutti* e a pertinência do seu conteúdo para o nosso trabalho é tal que não pudemos deixar de lhe aludir, ainda que em pouquíssimas referências. Tal documento também se nos afigurou como um sublinhar positivo e encorajador da doutrina e da luta sobriniana.

Concluímos como começámos, com a convicção de que estudar teologia no feminino tem as suas particularidades, a sensibilidade de uma mulher não tem necessariamente de ser melhor, mas é, com certeza, diferente. Marcou-nos o relato de Javier Sánchez, capelão da prisão de Nalvacarnero, que acompanhou Jon Sobrino a Roma aquando da canonização de Monsenhor Romero:

«Quando passou por nós e já se voltava para o outro lado do corredor disse ao Papa: “Santidade, aqui está Jon Sobrino”. E o rosto de Francisco iluminou-se, sorriu abertamente, aproximou-se e deu ao teólogo jesuíta um abraço efusivo e carinhoso. Este foi o diálogo rápido entre os dois:

- Ah, Jon.

- Deixei-lhe o último livro que publiquei e que se chama Conversações. Imagino que vão entregar-lho.

- Obrigado, Jon, pelo livro, mas especialmente pelo seu testemunho»<sup>403</sup>.

Francisco aproxima-se e não só elogia Sobrino como lhe agradece o testemunho, em jeito de pedir desculpa pela ‘gratidão’ que havia recebido de Roma. Sánchez captou a singularidade desse momento que se lhe afigurou reabilitador. Diz ter sido excecional e que lhe chamou à atenção a expressão de Francisco ao ouvir o nome de Sobrino, pois terá mudado a expressão do rosto por poder «cumprimentá-lo e agradecer-lhe pela sua vida, pelos seus livros, pelo seu testemunho. Uma espécie de reabilitação completa»<sup>404</sup>. Francisco incentiva a cristologia de Sobrino, não lhe sugere contenção nem silêncios, porque Sobrino anuncia a misericórdia com a sua teologia e «uma teologia que não anuncie o Deus da misericórdia não é teologia, mas a-teologia, pois considera o silêncio legitimador da injustiça»<sup>405</sup>.

Após este exercício, fica clara a nossa simpatia pelo pensamento de Jon Sobrino, e, sobretudo, pelo padre Jon Sobrino. Contudo, tal não nos impede de perceber que, efetivamente, se apresenta, muitas vezes, amargo e provocador. Percebemos também que, efetivamente, como o arguiu a Notificação, o Magistério e a Tradição dos Padres têm pouca

---

<sup>402</sup> Dávalos, “La Apostolicidade de la Opción por los pobres”, 122.

<sup>403</sup> Javier Sánchez, «O Papa a Jon Sobrino: “Obrigado pelo seu testemunho”», entrevista de José Manuel Vidal», *Religión Digital*, 17/10/2018, <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/583833-o-papa-a-jon-sobrino-obrigado-pelo-seu-testemunho>.

<sup>404</sup> Sánchez, entrevista.

<sup>405</sup> Angélico, “Horizonte teológico e racionalidade teológica”, 141.

influência na sua obra, mas nada disto nos parece grave. Tanto assim que, apesar de a Notificação ser pesada, a Sobrino nenhuma sanção foi aplicada, o que se justifica porque da Notificação parece-nos resultar um interesse maior em repreender a forma e método do que propriamente o conteúdo. O tom de Sobrino, muitas vezes sagaz e provocatório, para nós é consequência da sua experiência diária e de uma vida com episódios verdadeiramente traumatizantes. A obra de Sobrino é o reflexo do ver diante de si todos os dias; e a vida não está hoje muito diferente do que estava em 1989. Recentemente, a 10/08/2020, o padre Ricardo Cortez, reitor do Seminário Santo Óscar Romero, em El Salvador, foi assassinado. O homicídio é apelidado pelos pares da diocese de Zacatelouca como execrável e, na nota diocesana, lê-se: «o sangue inocente (...) continua a ensanguentar a terra de El Salvador»<sup>406</sup>. O dia-a-dia de milhares de salvadorenos e de tantos outros povos crucificados afigura-se-nos solo sagrado. Como tal, para o pisar é impreterível tirar as sandálias. É isso que Jon Sobrino pretende de nós (e de Roma), que tiremos as sandálias, porque nada sabemos...

E fazer? Podemos? Sim. Viver e agir à luz do princípio-misericórdia.

Quem pratica a misericórdia, faça-o com alegria, exorta-nos São Paulo (Rm 12, 8). Pautarmo-nos pelo princípio-misericórdia é abeirarmo-nos de Jesus, tentar imitá-lo e «fazer o fundamental do reino (justiça, paz, centralidade do pobre) o mínimo-máximo de qualquer ecumenismo entre cristãos, entre as religiões e entre os seres humanos»<sup>407</sup>, por isso, pode e deve ser um projeto de todos.

Da obra de Jon Sobrino, mas sobretudo do seu testemunho, fica-nos a certeza de que ao entardecer da vida a capacidade do exercício consequente da misericórdia, ou a falta dela, será decisiva.

---

<sup>406</sup> Margarita Furnes, “La Diócesis de Zacatecoluca informó sobre actos funerarios de padre Ricardo Antonio Cortez”, *La Prensa*, 7/10/2020, <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Fallece-parroco-de-San-Francisco-Chinameca-20200807-0026.html>

<sup>407</sup> Sobrino, *Fuera de los pobres*, 128.

## BIBLIOGRAFIA

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

### Documentos do Magistério:

Denzinger, Heinrich e Hunermann, Peter. *El Magisteio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morem*. Barcelona: Herder, 2006.

Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, «De quibusdam rationibus “Theologiae Liberationis”», in *AAS* 76 (1984) 876-909.

Documento de Puebla, III Conferência General del Episcopado Latinoamericano [https://www.celam.org/conferencias\\_puebla.php](https://www.celam.org/conferencias_puebla.php)

Franciscus, «Adhortatio Apostolica Gaudete et Exultate», in *AAS* 105 (2013) 1019-1138.

Franciscus, «Bulla de Iubilaeo Extraordinario Indicendo Misericordiae Vultus», in *AAS*, 107 (2015) 399-420.

Franciscus, «Litterae Apostolicae Misericordia et Misera», in *ASS* 108 (2016) 1311-1327.

Francisco, “Mensagem para o III Dia Mundial dos Pobres”, 13 de junho de 2019, [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20190613\\_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html)

Francisco, «Fratelli Tutti», Assis, 3 de outubro de 2020, in [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

### Obras de Jon Sobrino

Sobrino, Jon. “Compañeros de Jesús (El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños)”. *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989): 256-257.

Sobrino, Jon. “Iglesias ricas y pobres, y el principio-misericordia. Una Iglesia “pobre” es una Iglesia “rica en misericordia”. *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990): 307-323.

Sobrino, Jon. *Jesuscristo Liberador, Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.

Sobrino, Jon. “Opción por los pobres y seguimiento de Jesus”. In *La opción por los pobres*, org. de José María Vigil, 33-46. Santander: Sal Terrae, 1991.

Sobrino, Jon. *El principio-misericordia, Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.

Sobrino, Jon. “Es Jesús una buena noticia?”. *Revista Latinoamericana de Teología* 30 (1993): 293-304.

Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Sobrino, Jon. “La opción por los pobres: dar y recibir”. *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003): 283 – 307.

Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación, Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Sobrino, Jon. “Jesús de Galilea desde el contexto salvadoreño. Compasión, esperanza y seguimiento a la luz de la cruz”. *Revista Latinoamericana de Teología* 75 (2008): 313-333.

Sobrino, Jon. “«El Pueblo crucificado» Ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y El Mozote”. *Revista Latinoamericana de Teología* 85 (2012): 57-82.

### **Bibliografía Geral:**

Aguirre, Rafael e Vitoria Cormenzana, Francisco Javier. “Justicia”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 539-577. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Alfaro, Juan. “Análisis del libro “Jesús en América Latina” de Jon Sobrino”. *Revista Latinoamericana de Teología* 001 (1984): 103-120.

Angélico, José Pedro. «Horizonte teológico e racionalidade teológica. Uma reflexão teológico-fundamental sobre a misericórdia». *Humanística e Teologia* 37/1 (2016): 123-143.

Bianchi, Enzo. “A misericórdia na Bíblia”. *Humanística e Teologia*, 37 (2016): 11-18.

Bianchi, Enzo. “Jesus, narrativa da misericórdia de Deus”. *Humanística e Teologia*, 37 (2016): 19-28.

Bingermer, Maria Clara. “La Teología de la liberación ¿ Una opción por los pobres?”. *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (1992): 189-199.

Boff, Clodovis. “Epistemología y metodo de la teología de la liberación”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 79-113. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Boff, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.



Boff, Leonardo. “Prólogo”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil, 11-12. Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Boff, Leonardo. “Cristología a partir del Nazareno”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil, 29-34. Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Brackley, Dean. “La justicia abundante. Notas sobre las antítesis del sermón de la montaña”. *Revista Latinoamericana de Teología* 71 (2007): 181-1985.

Breyner, Sophia de Mello. “Esta gente”. In *Geografia*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.

Campana, Oscar. “Jesús, los pobres y la teología”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil 43-52, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Cardedal, Olegario de. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.

Cardedal, Olegario de. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

Carvalho, José Carlos. “As Bem-Aventuranças e a lei na mensagem de Jesus”. *Humanística e Teologia* 32 (2011): 237-253.

Codina, Vitor. “Los pobres, la Iglesia y la Teología”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la Liberación*, org. José María Vigil. 53-60, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Comblin, José. “Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil, 61-67. Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Costadoat, Jorge. «El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino». *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 29-30.

Couto, António. *Quando Ele nos abre as escrituras, domingo após domingo. Uma leitura bíblica do Lecionário Ano C*. Lisboa: Paulus Editora, 2014.

Dávalos, García. Arturo, Luis. “La Apostolicidade de la Opción por los pobres”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil, 121-126. Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Derrida, Jacques *Donner le temps 1: La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

Derrida, Jacques, *Dar la muerte*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006.

Duque, João Manuel. “A Estética Teológica e os desafios da modernidade tardia”, *Theologica* 47 (2), (2012): 299-308.

Duque, João Manuel. “O mistério de Deus na sua misericórdia e na sua justiça”. In *Envolvidos no amor de Deus pelo Mundo*, Org. A. Jorge e J. E. Borges de Pinho, 51-62. Fátima: Santuário de Fátima, 2015.

Duque, João Manuel. «A vulnerabilidade do Humano. Os idosos ou os pobres da Europa». Texto inédito.

Ellacuría, Ignacio. “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1987): 3- 28.

Ellacuría, Ignacio. “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”. *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989): 305-333.

Ellacuría, Ignacio. “El Pueblo crucificado”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 189-216. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Ellacuría, Ignacio. “Teología de la liberación y marxismo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 020 (1990): 109-135

Faus, González. “La «filosofía de la vida» de Jesús de Nazaret”. *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (1988): 33-44.

Felicísimo. Martínez Diéz, *Crer em Jesus Cristo viver como cristão. Cristologia e seguimento*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2007.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. 7.<sup>a</sup> Ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

Gutiérrez, Gustavo. “Pobres y opción fundamental”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 303-321. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Gutiérrez, Gustavo. “Renovar la ‘opción por los pobres’”. *Revista Latinoamericana de Teología* 36 (1995): 269-280.

Irrarázaval, Diego. “Nuevas rutas de la teología latino-americana”. *Revista Latinoamericana de Teología* 38 (1996): 183-197.

Irrarázaval, Diogo. “Provocación cristológica”. In *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*, org. José María Vigil, 141-143. Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Kasper, Walter. *A Misericórdia, Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. Cascais: Lucerna, 2015.

Lauret, Bernard. “Cristologia Dogmatica”, In *Iniciación a la Prática de la Teología II*, ed. Bernard Lauret e François Refoulé, 247-263. Madrid: Ediciones Cristandad, 1984.

Lois, Julio. “Cristología en la teología de la liberación”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 223-251. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Lois, Julio. “Opción por los pobres. Síntesis doctrinal”. In *La opción por los pobres*, org. de José María Vigil, 9-18. Santander: Sal Terrae, 1991.

Maier, Martin. “Teología del pueblo crucificado. En el 70º aniversario de Jon Sobrino”. *Revista Latinoamericana de Teología* 075 (2008) 279-293.

Metz, Johann B. “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralism cultural y religioso”. *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002): 25-32.

Nouwen, Henri. *O regresso do filho pródigo. Meditações perante um quadro de Rembrandt*. Braga: Editorial A.O., 2013.

Nolan, Alberto. “Opción por los pobres y crecimiento espiritual”. In *La opción por los pobres*, org. de José María Vigil, 81-88. Santander: Sal Terrae, 1991.

Oliveros, Roberto. “Historia de la teología de la liberación”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 17-50. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Palma, Alexandre. “Jesus rosto da misericórdia”. In *A Misericórdia de Deus. Coração pulsante do Evangelho*, Coord. J. Ambrósio, 104-123. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

Pinho, Borges de. “A Igreja, casa da misericórdia”. *Humanística e Teologia*, 37 (2016): 29-56.

Ratzinger, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Lisboa: Esfera dos livros, 2007.

Ricoeur, Paul. *Leituras 3: Nas fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

Salles, Sergio de Souza. “A regra de ouro, entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur”, *Sapere Aude* 4, 8 (2013): 105-123.

Sen, Amartya. *Identidade e violência, A ilusão do destino*. Lisboa: Tinta da China, 2007.

Serna, Eduardo de la. “Análises de la «Notificatio» desde una mirada bíblica”. In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la liberación*, org. José María Vigil, 83-92. Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Susin, Luiz Carlos. “O privilégio de o «perigo» do lugar teológico dos pobres na Igreja” In *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la Liberación*, org. José María Vigil, 267-272. Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.

Tamayo, Juan José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989.

Tamayo, Juan José. “Recepción en Europa”. In *Mysterium liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, ed. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, 51-77. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

Vaz, Armino dos Santos. “Lectio divina da parábola do pai misericordioso”, *Didaskalia* 35 (2005): 201-224.

Vigil, José María. “La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reenquadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres”. *Revista Latinoamericana de Teología* 63 (2004): 255-266.